Die englischen Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts und die religiöse Frage.

Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Aufklärung in England.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.
vorgelegt
von

Josef Schmid
aus Ettlingen.

Buchdruckerei Paul Döring, Friedland Mecklb., 1933.

Referent: Prof. Dr. Brie
Korreferent: Prof. Dr. Witkop

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Juli 1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Braut.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543125_0091

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung . . . . . pg. I/II

Verzeichnis der benutzten Literatur . . . pg. III

Text . . . . . pg. 1—47

Die „Utopia“ des Thomas Morus . . . . pg. 1—10

Gonzalo's Idealstaat in Shakespeare's „Tempest“ pg. 11—15

Bacon's „Nova Atlantis“ . . . . . pg. 16—19

Hobbes' „Leviathan“ . . . . . pg. 20—24

Winstanley's „Law of Freedom“ . . . . pg. 25—30

Milton's „Ready and Easy Way . . . .“ . . pg. 31—35

Hartlib's „Macaria“ . . . . . pg. 36—38

Harrington's „Oceana“ . . . . . pg. 39—42

Zusammenfassung . . . . . pg. 43—47

Einleitung.

Die Vorgeschichte des Deismus, des Höhepunktes der religiösen Aufklärung in England ist sehr weitläufig. Von allen Seiten her wurde zur Entstehung dieser Geistesströmung beigetragen.

Die Religion ist für die Gemeinschaft von ungeheurer Wichtigkeit. So findet man denn auch in den Staatstheorien aller Zeiten Vorschläge und Richtlinien für die Ausgestaltung der Religion und ihres Verhältnisses zum Staat.

Unter diesen Staatstheorien bilden die Utopien eine besondere Gruppe. Über den Begriff der Utopie an sich sind die Meinungen geteilt. Man hat als Behelf den Ausdruck „Staatsroman" geprägt, der aber das Problem auch nicht zur Klärung bringt. Wo die Grenze zu ziehen ist zwischen Reformvorschlägen, Aktionsprogrammen, staatsphilosophischen Betrachtungen, politischen Romanen aller Art, Schlaraffiaden, Robinsonaden und Satyren und der eigentlichen Utopie — dem Staatsroman, ist nicht leicht zu sagen.[1])

Es ist nicht unsere Aufgabe hier eine Unterscheidung zu treffen. Es wurden die allgemein als Utopien betrachteten Werke des 16. und 17. Jahrhunderts einer Untersuchung unterzogen.

Dies sind die „Utopia" des Thomas Morus, die „Nova Atlantis" Bacon's, die „Macaria" Hartlib's, der „Leviathan" des Th. Hobbes, das „Law of Freedom" Winstanley's, die „Oceana" Harrington's, der „Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth" Milton's.

Dazu wurde noch Shakespeare's Drama „The Tempest" genommen, worin die persönliche Einstellung des Dichters zu Utopie und Utopismus zutage tritt.

Schon aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, daß der Begriff des „Staatsromanes" nicht für alle die genannten Werke zutrifft, so beim „Tempest", der „Macaria", oder für den „Ready and Easy Way" Milton's.

---

[1]) vgl. Prys, Josef, Der Staatsroman des 16. und 17. Jahrhunderts, Würzburg 1913.: Einleitung., sowie: Dudok, Gerard, Sir Thomas More and his Utopia, Diss. phil. Amsterdam, 1923.

Daraus folgt, daß für uns der Begriff der Utopie und des Utopisten weit gespannt wurde. Wir haben unter Utopie verstanden etwa die Darstellung eines Staates, in dem alle erstrebenswerten Ziele für Staat und Gesellschaft bereits verwirklicht oder doch realisierbar sind.

Es soll vor allem gezeigt werden, daß ein großer Teil der zur Aufklärung führenden Elemente auch in den Utopien dieser Epoche, angefangen mit dem Standardwerk seiner Gattung, der „Utopia" des Morus, zu finden ist.

Die Lösung dieser Aufgabe geschieht durch die Untersuchung der einzelnen Utopien, die aus besonderen, in der Zusammenfassung näher bezeichneten Gründen unter Außerachtlassung der Chronologie zu Gruppen zuammengefaßt wurden.[1]) Dabei sollen die einzelnen Momente, die die religiöse Aufklärung bewirkten oder auf sie einen entscheidenden Einfluß ausübten, in jeder Utopie festgestellt werden und durch gelegentlichen Vergleich ihrer Entwicklung oder der verschiedenartigen Gestaltung bei den einzelnen Denkern klar erfaßt werden.

Zur vollständigen Erfassung und Ausdeutung der in den Utopien vertretenen liberalen Ideen mußten oft Belege aus andern Werken der betreffenden Autoren herbeigezogen werden. Da auch oft die persönliche Meinung, die zur Klärung der Lage beitrug, nicht aus der Utopie, sondern aus anderen eigenen Werken entwickelt werden mußte, so wurde als Titel dieser Arbeit nicht „Die Utopien", sondern „Die englischen Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts und die religiöse Frage" gewählt.

---

[1]) vgl. pg. 43 ff. dieser Arbeit.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

A. Texte . . . . . Seite IV
B. Literatur über die einzelnen Utopien . . Seite IV/V
C. Zur allgemeinen und geistesgeschichtlichen Orientierung . . . . . Seite VI

A. Texte.

1. Morus, Thomas. „Utopia“ übersetzt von Ritter, Gerhard Klassiker der Politik, Bd. I. Berlin 1922.
2. Shakespeare, William. „The Tempest“ The Works of Shakespeare, Globe Edition.
3. Bacon, Francis. „Nova Atlantis“ zusammen mit „Mundus alter et idem,“ „Civitas solis,“ Ultrajecti 1643.
4. Hobbes, Thomas. „Leviathan“. Hobbes, Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat. 2 Bde. Halle 1794.
5. Winstanley, Gerard. „The Law of Freedom“. Da Original unzugänglich, wurde ein ziemlich erschöpfender Abdruck benutzt in: Berens, Lewis H., The Digger Movement in the Days of the Commonwealth. London 1906. Limpkin.
6. Milton, John. „Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth“. und: John Milton, of Education, Areopagitica, The Commonwealth. ed. by Lockwood, Laura E., Ph.D., Cambridge 1911. Riverside Literature Series.
7. Hartlib, Samuel. „Macaria“ abgedruckt in: The Harleyan Miscellany, Vol. I. London 1808, pg. 580/85.
8. Harrington, James. „Oceana“. 1) Ed. Liljegren S. B., Heidelberg 1924. Winter. 2) Ed. Toland 1700.

B. Literatur über die einzelnen Utopien.

9. Beger, Lina. Thomas Morus und Plato. Zeitschr. für Staatswissenschaften, Tübingen 1879.
10. Louis, Gustav. Thomas Morus und seine Utopie. Wiss. Beilage z. Jahresbeitrag der 11. Städt. Realschule Berlin 1895.
11. Kessler, Meta. Weltanschauung und Kulturideale bei Thomas Morus. Ein Beitrag zur Gesch. des Humanismus. Diss. jur. Münster. 1926. Masch.

12. Dudok, Gerard. Sir Thomas Morus and his Utopia. Diss. phil. Amsterdam 1923.
13. Bendemann, Oswald. Studie zur Staats- und Sozialauffassung des Thomas Morus. Diss. phil. Berlin 1928.
14. Seitz, Luise. Thomas Morus und seine Utopia im Urteil der Renaissance. Diss. phil. Freiburg 1924. (M. S.)
15. Kellner, L. Shakespeare and Montaigne. Dtsch. Rundschau, Jg. 36. 1910 H. J.
16. Lütgenau, F. Welchem Religionsbekenntnis gehörte Shakespeare an? Die Gegenwart, Jg. 42. S. 200-202.
17. Meissner, Johannes. Untersuchungen über Shakespeare's „Sturm". Dessau 1872.
18. Shakespeare-Jahrbücher.
19. Fischer, Kuno. Francis Bacon und seine Nachfolger. Leipzig 1875.
20. Klix, Bacon v. Verulam. Schmid's pädagogische Encyclopädie, 1859.
21. Sommervell, David. Hobbes The Atheist. The New Statesman. London 1923.
22. Köhler, Max. Hobbes in seinem Verhältnis zu der mechan. Weltanschauung, Berlin 1902.
23. Abbot, Albert. Psycholog. und erkenntnistheoret. Probleme bei Hobbes. Diss. phil. Würzburg 1904.
24. Fruit, John. Determinismus from Hobbes to Hume. Diss. phil. Leipzig 1895.
25. Woodward, E. L. M. A. Thomas Hobbes, ed Hearnshaw, London 1926.
26. Mayer, Valentin. Thomas Hobbes. Freiburg 1884.
27. Treitschke, Heinrich v. Milton. Histor. und polit. Aufsätze. 7. Aufl. 1. Bd. Leipzig 1911.
28. Stern, Alfred. Milton und seine Zeit. 4 Bde. Leipzig 1877.
29. Althaus, Friedr. Samuel Hartlib. Histor. Taschenbuch, hg. von Wilhelm Maurenbrecher. 6. Fg. 3. Jg. Leipzig 1884.
30. Karpf, F. Ein engl. Utopist des XVII. Jahrhunderts (Harrington) Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1925.
31. Hilkowitz, Max. Das Agrargesetz in James Harrington's „Oceana". Jahrbuch der philos. Fakultät Bonn. 1923.
32. Smith, Russell. Harrington and his Oceana. Cambridge, Univ. Press 1914.

C. Zur allgemeinen und geistesgeschichtlichen Orientierung.

33. Encyclopaedia Britannica
34. Dictionary of National Biography.
35. Prys, Josef. Der Staatsroman des 16. und 17. Jahrhunderts und sein Erziehungsideal. Würzburg 1913.
36. Kleinwächter, Friedr. Die Staatsromane. Wien 1891.
37. Schlaraffia politica. (A. v. Kirchenheim.) Geschichte der Dichtungen vom besten Staat. Leipzig 1892.
38. Bernstein, Eduard. Socialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution. Stuttgart 1895.
39. Adler, Georg. Geschichte des Socialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig 1899.
40. Vorländer, F. Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1855.
41. Gooch, G. P. The History of English Democratic Ideas in the 17. Cent., Cambridge 1927.
42. Schirmer, Walter F. Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924.
43. Wolff, Max J. Engl. Utopisten der Renaissance. Germ. Rom. Monatsschrift. XVI. 1928.
44. Freund, Michael. Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution. Dtsch. Vierteljahresschrift f. Literatur und Geistesgeschichte. Halle 1927. pp. XVII.293.
45. Brie, Friedr. Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur. Halle 1928.
46. Brie, Friedr. Deismus und Atheismus in der englischen Renaissance. Anglia 48.
47. Lechler, G. Victor. Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart 1841.
48. Weingarten, Hermann. Revolutionskirchen Englands. 1868.
49. Wilde, Hans Oskar. Der Gottesgedanke in der englischen Literatur. Anglistische Reihe, Breslau 1930.
50. Weber, Katharina. Staats- und Bildungsideale in den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts. Hist. Jahrbuch, Bd. 51. 1931.

Die „Utopia" des Thomas Morus.

Die erste Utopie innerhalb der englischen Literatur, gleichzeitig eines der bedeutendsten kulturhistorischen Dokumente der englischen Renaissance, ist die „Utopia" des Thomas Morus. Das Ziel, welches Morus verfolgte, war eine Kritik an der gleichzeitigen Politik Englands. Die Einkleidung seiner Ideen in die Form einer Utopie sicherte ihn einerseits vor Verfolgung, andererseits gab sie Gewähr für weitere Verbreitung und bessere Wirkung. (Daß die „Utopia" auch praktische Folgerungen nach sich zog, zeigt u. a. der Erlaß eines neuen Armengesetzes.)

Das religiöse Problem nimmt in der Darstellung More's einen relativ breiten Raum ein. Einmal ist die Religion, der Kultus, sehr ausführlich beschrieben, sodann sind die Auswirkungen des religiösen Moments in der ganzen Darstellung zu verspüren. — Besonders interessiert hier die Verbindung von Ethik und Toleranz mit dem religiösen Problem.

Gemessen aber an ähnlichen zeitgenössischen Werken kann die Behandlung der religiösen Frage, wenigstens quantitativ gemessen, als kurz bezeichnet werden.

Der Standpunkt des Morus ist der des Humanisten, der sich den universalen Theismus zu eigen gemacht, aber gleichzeitig doch Rücksicht nimmt auf den Standpunkt der katholischen Kirche. Dieser deutlich erkennbare Dualismus wirkt manchmal hemmend für die Konsequenzen, die zu erwarten wären, oder er bringt den Autor in Punkten, in denen er eine von der offiziellen Kirche abweichende Auffassung vertritt, in ein schiefes Licht, insofern, als seine anerkannte Rechtgläubigkeit Gefahr läuft, angezweifelt zu werden.

Bei der Sichtung des religiösen Problems der „Utopia" ist zunächst der darin vertretene Gottesbegriff von Wichtigkeit. Er ist vorwiegend monotheistisch. Die Definition dieses, von allen Utopiern als oberster Gott anerkannten Wesens [1]) deckt sich mit der christlichen. Der bei dieser Definition verwendete Begriff „virtute non

[1]) vgl. Ritter, Utopia-Übersetzung in „Klassiker der Politik" Bd. 1, Bln. 1922, pg. 97/98.

mole diffusus“ ist wohl nach dem schon bei Pythagoras vertretenen „commeans atque diffusus“ gebildet und weiterhin im Humanismus der Florentiner Schule nachzuweisen, [1]) nach dem Th. Morus orientiert war.

Dieser oberste Gott wird, trotz des vorhandenen Heroen- und Planetendienstes, als höchstes Wesen, Schöpfer, Erhalter verehrt, sein Name ist Mythras. (Diese Benennung vielleicht ein Anklang an den persischen Sonnengott, dessen Kult in der späteren Römerzeit allgemeine Verbreitung fand; auch sind ja Sprache und Tradition der Utopier angeblich persisch.)

Trotz verschiedenartiger persönlicher Auffassung und Darstellung dieses Gottes erscheint er doch immer als dasselbe Wesen, „in dessen alleiniger göttlicher Erhabenheit und Majestät wir den Inbegriff aller Dinge (nach dem übereinstimmenden Urteil aller Völker) zu erblicken haben.“ [2])

Dies ist die eine fundamentale Lehre der utopischen Religion, die andere ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sowie an Belohnung und Bestrafung im Jenseits. [3]) Diese Grundsätze sind bei den Utopiern Tradition geworden durch das Gesetz des Utopos, des ersten Königs, welcher den Glauben an die Unsterblichkeit und Vorsehung als verpflichtend bestimmt. [4]) Zudem werden diese Anschauungen als angeborene betrachtet, denn die Leugner dieser Sätze werden nicht einmal als Menschen angesehen, weil sie „die erhabene Natur der Menschenseele auf die niedrige Stufe einer elenden tierischen Körperlichkeit herabsetzen“, [5]) oder ihre Anschauung wird als „Wahnsinn“ [6]) bezeichnet. (Es gibt zwar auch Leute, die die Tierseele für unsterblich halten, was aber als nicht ganz unbegründet und nicht bösartig außerhalb gesetzlicher Erörterung steht.) [7])

Diese in der „Utopia“ vertretenen Forderungen entsprechen der schon in der Stoa vorhandenen Ansicht von der angeborenen religiösen Anlage.

Aber auch die Rationalität dieser beiden fundamentalen Wahrheiten führt zu ihrer allgemeinen Annahme: Bei der Diskussion moralischer Fragen werden die beiden Grundsätze als Stützen der Moralphilosophie verwendet. Obwohl es religiöse Anschauungen sind, „meinen die Utopier doch, daß die Vernunft dazu führe, daran zu glauben und sie zu billigen“. [8])

---

[1]) vgl. Kessler, Meta, „Weltanschauung und Kulturideale bei Th. Morus.“ Diss. jur. Münster 1927, pg. 82.

[2]) Ritter, a. a. O. pg. 98. [3]) Ritter, pg. 100. [4]) ibid. pg. 100.
[5]) pg. 100. [6]) ibid. pg. 101. [7]) pg. 101. [8]) Ritter, a. a. O., pg. 67.

Mit diesen beiden Grundsätzen der utopischen Religion sind die hauptsächlichsten Gedankenelemente des universalen Theismus wiedergegeben. Die Bekanntschaft More's mit dem mystisch-neuplatonisch gefärbten Eklektizismus der Florentiner Akademiker, die Colet vermittelte, wurde oben schon angedeutet.

Es ist hier vor allem die Skepsis humanistischer Denkweise zu spüren, die eine Scheidung stattfinden läßt zwischen den „Grundwahrheiten" des religiösen Lebens und seinem „Ueberbau" [1] („superstructure", ein Begriff, der späterhin in der englischen Toleranzliteratur sehr gebräuchlich wird.)

Diese „Grundwahrheiten", die sich nach den Theorien der Humanisten in allen damals bekannten Religionen nachweisen ließen, waren das Fundament, woraus sich später der Begriff der „natürlichen Religion" entwickelte. Durch Reisen, Entdeckungen wurde die Bekanntschaft mit dem Islam, Judentum oder anderen nichtchristlichen Religionen vermittelt und vertieft. Andererseits förderte das Studium der Antike neue Erkenntnisse, die für die Humanisten von beinahe der gleichen Glaubwürdigkeit wie die geoffenbarten Wahrheiten waren, da sie Plato, Seneca oder Cicero als ebenso wie die Verfasser der Bibel unter göttlicher Inspiration stehend betrachteten. [2]

Aus der allgemeinen Annahme der beiden fundamentalen Sätze in der „Utopia" und in der Behandlung der die Verehrer verschiedener Gottheiten trennenden Gegensätze als indifferent, läßt sich als Hintergrund ein anderes humanistisches Ideal erkennen. Es ist dies die allumfassende, universale Kirche. Diese sollte, aufgebaut auf die beiden, allen Religionen gemeinsamen Grundsätze, alle religiösen und geistigen Richtungen in der alten Kirche aufnehmen und vereinigen, die dadurch Weltmacht werden sollte.

Diese Tendenz kommt auch im Kultus der Utopier zum Ausdruck. Doch davon später.

Zunächst erhebt sich aus dem erstrebten Universalismus als zwingende Forderung die Einrichtung der Toleranz.

Zur Begründung dieser Forderung führt Morus teils äußerliche Gründe an, teils solche, die im Wesen der utopischen Universalreligion selbst liegen. [3]

Einmal führt die Furcht vor Uneinigkeit und deren Folgen, die zur Schwäche des Staatswesens führen, zu der gesetzmäßigen

---

[1]) vgl. Freund Michael, „die Idee der Toleranz im England der großen Revolution", Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte, Bd. 12. 1924,: Einleitung.

[2]) vgl. Friedr. Brie, Deismus und Atheismus in der englischen Renaissance, Anglia 48, pg. 60.

[3]) Ritter, a. a. O., pg. 99—100.

Verankerung der Toleranz. Dann aber auch wird sie gefordert durch das Interesse der Religion selbst, die durch Unfrieden geschädigt wird.

Der Begründer der Toleranz, Utopos, hatte nicht die „Vermessenheit", eine endgültige Feststellung in religiösen Dingen vorzunehmen. Ihm erschien es nicht sicher, ob Gott nicht selbst die Mannigfaltigkeit seiner Verehrung wünschte und so verschiedenartige Offenbarungen gab. Auf jeden Fall hielt er Gewaltanwendung für anmaßend und unsinnig. [1] Außerdem wird hier die Meinung vertreten, daß die Wahrheit, mit genügend Geduld und Mäßigung propagiert, sich selbst durchsetzen würde. Bei Gewaltanwendung aber seien die Minderwertigsten am hartnäckigsten und durch etwaige Streite werde das kostbarste Gut der Religion vernichtet. Daher wird die Frage unentschieden gelassen und, außer den beiden Grundwahrheiten, die allgemein angenommen werden, für die persönlichen Meinungen allgemeine Duldung gewährt.

Der metaphysische Geltungsanspruch jeglicher Religion, die alleinige Wahrheit zu besitzen, wird damit relativiert, der Individualismus der religiösen Anschauung freigegeben.

Morus steht hier ganz auf dem Boden des universalistischen Theismus, für den eine Verfolgung innerhalb der erstrebten Universalreligion zwecklos erschien.

Zudem war im Humanismus die Forderung auf das Recht des Individuums, zu dem Weltgrund in die i h m innerlich notwendige Beziehung zu treten, anerkannt worden.

Das zeigt die Ueberzeugung der Utopier, „daß es niemand in der Hand habe, zu glauben, was ihm beliebt". [2]

Aus diesem Grunde wird auch der Atheismus [3], obwohl verworfen, doch nicht verfolgt, sondern nur seine öffentliche Verkündung verhindert und die Atheisten als moralisch Minderwertige nicht zu öffentlichen Aemtern zugelassen. [4]

---

[1] Mehr als ein Jahrhundert später hat John Owen in seiner Toleranzliteratur einen Ausspruch des Themistius wiedergegeben: „Es ehrt Gott und erhöht seine Größe, wenn er in verschiedenen Formen verehrt wird". Dieser Themistius hatte Valens geraten, alle Sekten in Ruhe zu lassen, weil es Gottes Ruhm sei, in Mannigfaltigkeit von Meinungen und Kultformen geehrt zu werden. (On Toleration, pg. 180, Vol. 8. von „The Works of John Owen, ed. W. H. Goold, Ld. 1851, vgl. dazu Freund, a. a. O. pg. 122.) More's Bekanntschaft mit diesem Ausspruch wäre festzustellen.

[2] Ritter, a. a. O. pg. 101.

[3] Gemeint ist hier der absolute Atheismus, die Leugnung Gottes überhaupt, nicht der wohl damals auch schon verbreitete relative Atheismus, wie ihn Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, pg. 453 ff. schildert. Vgl. auch Brie, Atheismus und Deismus.

[4] Ritter, a. a. O. pg. 101.

Beim Vergleich mit Plato läßt sich hier der Einfluß des christlich orientierten Humanismus erkennen; während Plato Atheismus mit dem Tode bestraft wissen will und das Mittelalter nicht milder urteilte, will Morus hier der Heuchelei vorbeugen, indem er physischen Zwang ausschließt.

Aber trotz der Ablehnung des Atheismus ist in dem utopischen Religionssystem mit seiner Neigung zu rationaler Erfassung des religiösen Moments und der Indifferenz allem „Nebensächlichen" (superstructure!) gegenüber die Gefahr einer Ausbreitung des allgemeinen Indifferentismus und damit atheistischer Tendenzen nicht genügend gesichert. Daß darin eine Absicht lag, wurde von den Zeitgenossen nicht angenommen; das verhinderte schon die Person des Verfassers, der allgemein als rechtgläubiger Katholik galt.[1])

Der Kampf um die freie Persönlichkeit, dessen Anfänge schon im 14. Jahrhundert zutage treten, die allmähliche Auflockerung katholischer Weltanschauung und der scholastischen Lehrsysteme führte schließlich im Nominalismus zur Trennung von Glauben und Wissen. Die Anfänge dieser Bewegung sind bei Duns Scotus, William Okkam, Reginald Peacock[2]) zu finden, die die Kluft zwischen Theologie und Philosophie erweiterten.

Obwohl Morus in der „Utopia" den Schulstreit der Nominalisten und Realisten, die Theorien des Okkam ironisiert,[3]) so weisen doch die geistige Freiheit, die Betonung der Vernunft, die Duldung des individuellen Glaubens in der „Utopia", andererseits das persönliche Festhalten More's am Kirchenglauben darauf hin, daß er, wenn auch unbewußt, ein Anhänger des Nominalismus, der Lehre von der doppelten Wahrheit war.[4])

Obwohl dies im Einzelnen nicht vollständig klar wird, kann Morus mit seiner „Utopia" doch in die Reihe der Denker gestellt werden, deren Theorien, angefangen mit der Verwerfung des Formalismus und der sich brüstenden Scheinweisheit der Scholastik durch Johann von Salisbury[5]) in ihrer Weiterentwicklung die religiöse Aufklärung in England, gipfelnd im Deismus, bewirkten.

Wenn nach Lechler[6]) der Deimus seinem Begriff nach eine auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion ist, so lassen sich in der „Utopia" unschwer die Ansätze zu dieser Art Religionsbetrachtung erkennen.

Der Begriff der „natürlichen Religion" steht bei Morus noch nicht fest, aber die Annahme der beiden Fundamentalsätze durch

---

[1]) vgl. Brie, a. a. O. pg. 77 ff.
[2]) vgl. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, Stuttgart 1891, pg. 11 ff.
[3]) Ritter a. a. O. pg. 66, sowie Anm. 2. [4]) vgl. Brie, a. a. O. pg. 63 ff.
[5]) Lechler, a. a. O., pg. 11/12. [6]) Lechler, a. a. O., pg. 460.

Vertreter aller Religionen in der „Utopia“, ihre Anerkennung durch die Vernunft zeigt doch die Anfänge einer Entwicklung, deren Endergebnis in der oben angeführten Formulierung enthalten ist.

Die Grundlagen der Moralphilosophie der Utopier entsprechen durchaus der Rationalität der Fundamentalsätze ihrer Weltanschauung. Diese werden sogar als Vorbedingung genannt, da ohne sie jegliche Rücksicht auf den Nächsten, jegliche Moral ohne Grund ist.[1])

Schon durch die Anerkennung der Prinzipien der Unsterblichkeit und der Vergeltung kommt eine altruistische Note in die Moral des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dadurch wird der in der Lebensführung bevorzugte Epicuräismus[2]) mit seiner ihm innewohnenden Tendenz zum Individualismus und dessen moralischer Konsequenz, dem Egoismus, gemildert.

Sind die Grundlagen der Moral nur in der Rationalität verankert, so bleiben auch die Konsequenzen dieser Einstellung durchaus in dieser Linie. Die Vernunft läßt die Utopier als Richtschnur für ihr Verhalten die Forderungen der Natur erkennen.

Tugend heißt naturgemäß leben, wobei wieder die Vernunft Richtschnur ist. Sogar die hilfeleistende Haltung andern Menschen gegenüber wird aus natürlichen Momenten erklärt.[3]) Die Natur selbst gibt die Grenzen für die eigene Lebenshaltung, insofern sie dem Mitmenschen Schaden bringen könnte.[4]) [5])

Diese moralischen Forderungen lassen der kirchlichen Auffassung gegenüber eine bedeutende Freiheit erkennen.

Einmal ist in der „Utopia“ eine Betonung des Diesseits vorhanden, die, obwohl der Gedanke der Vergeltung und der Vorbereitung auf das jenseitige Leben nicht vergessen ist, dennoch der mittelalterlich-asketischen Auffassung der Welt als Jammertal, das auf jegliche Weise durch Abtötung und Selbstverleugnung als Vorbereitung auf die Ewigkeit bestimmt ist, sehr entgegengesetzt ist. Die humanistische Auffassung dachte sich die Welt von Gott aus Liebe geschaffen, darum soll auch der Mensch die Welt lieben, ihre Schönheit bewundern und ihre Gesetze kennenlernen. Bekannt ist, daß Morus sich stark mit Pico de la Mirandola beschäftigte, der in „de hominis dignitate oratio“ solche Forderungen aufstellte. Auch Erasmus suchte im „Epicuraeus“ nachzuweisen, daß frommlebende Christen echte Epicuraeer seien.[6])

Durch Erziehung und Gewöhnung, Belohnung, Ansporn werden die Utopier zur Tugend angehalten.[7]) Sogar das Spiel muß diesem

---

[1]) Ritter, a. a. O., pg. 67. [2]) pg. 67 ff. [3]) pg. 68 [4]) pg. 69.
[5]) epikuräische und stoische Ethik sind in vielen Begründungen nachzuweisen.
[6]) vgl. Kessler, Meta, a. a. O., pg. 98. [7]) Ritter, pg. 104, 84, 89.

Zwecke dienen.[1]) Als Hintergrund ist hier die humanistische Idee von der Lehrbarkeit der Tugend durch Wissen vom sittlich Guten zu erkennen.

Dies läßt auch verstehen, daß kein eigentliches religiös-moralisches System, entsprechend dem kirchlichen, das auf der Lehre der Erbsünde und der damit verbundenen Sündhaftigkeit des Menschen und seiner natürlichen Unfähigkeit zum Guten aufgebaut ist, in der „Utopia" vorhanden ist.

Morus vertritt hier den intellektuellen Optimismus der Humanisten, erkennbar an der schon in der Antike vorhandenen Anschauung von der Lehrbarkeit der Tugend.

Die liberale Haltung, die schon in den allgemeinen moralischen Anschauungen zutage tritt, wird in Einzelheiten noch klarer.

Es geht gewiß weit über die Grenzen der kirchlichen, sowie der gleichzeitigen allgemein-moralischen Auffassung hinaus, wenn in Fällen unheilbaren Leidens dem Kranken der Selbstmord als ethisch wertvoll erlaubt, ja von den höchsten Beamten und sogar den Priestern anempfohlen wird; dazu gehört weiterhin die Verherrlichung der Individuen, die diesen Entschluß ausgeführt haben.[2])

Diese freie Einstellung wird sogar durch religiöse Momente erklärt, denn da die Priester, die Gottes Willen auslegen, diese Tat rechtfertigen, erscheint sie „rechtschaffen und fromm".[3])

Humane Anschauungen haben wohl Morus zu dieser freien Einstellung geführt, die in damaliger Zeit offiziell doch noch als unerhört galt. Daß sie aber in der humanistischen Gedankenwelt durchaus möglich war, zeigt die Behandlung des Selbstmordproblems bei Lydgate im „Fall of Princes" und bei seinen humanistischen Gewährsmännern.[4]) Ein Vergleich mit Plato zeigt ebenfalls die Rechtfertigung des Selbstmordes bei unüberwindlichem Gelüste zu Tempeldiebstahl.

Morus und Plato verdammen aber beide den Selbstmord in allen andern, nicht von Staat und Religion gebilligten Gründen.

Aehnliche Freiheiten in ethischer Hinsicht erlaubt sich Morus bei der Darstellung der kriegsverhindernden politischen Maßnahmen oder bei der ethischen Rechtfertigung der absichtlichen Dezimierung des Volkes der Zapoleten.[5])

Der hier zutage tretende Utilitarismus klingt aber doch bedenklich an macchiavellistische Methoden an. Vielleicht ließ sich hier Morus auch durch einen Affekt gegen das zeitgenössische Kriegswesen zu solch rigorosen Forderungen hinreißen.

---

[1]) ibid., pg. 50. [2]) Ritter, a. a. O., pg. 81. [3]) ibid., pg. 81.
[4]) vgl. Brie, F. Mittelalter und Antike bei Lydgate, Engl. Studien, 64. Bd. 1929, pg. 260 ff. [5]) bei Morus, siehe Ritter pg. 81.

Alle diese Freiheiten in religiöser und ethischer Hinsicht passen gut zu der allgemeinen Haltung, die Morus einnahm.

Wenn er auch, besonders nach dem Beginn der Reformation treu zur Kirche hielt, so weisen doch allgemein bekannte Tatsachen, wie u. a. seine Erklärung, daß das Konzil über dem Pabste stehe (vom Pabsttum damals schon widerrufen und allgemein aufgegeben) oder die Warnung, die er Heinrich VIII. gab, in seinen Schriften dem Pabst nicht zuviel Macht einzuräumen, darauf hin, daß er nicht nur in der Facetienliteratur, sondern auch in der Praxis sich in vielen Dingen einen freien Standpunkt vorbehielt.

Auf jeden Fall ist die „lächelnde Weltüberlegenheit" und „mittelalterliche Jenseitsgläubigkeit" eines „allzufein besaiteten, das Diesseits preisgebenden ethischen Rigoristen", die Bendemann[1]) aus der „Utopia" erkennen will, nicht absolut zu ersehen.

Es soll gewiß nicht bezweifelt werden, daß die persönliche Religiosität More's mit ihrer Askese, Tugendhaftigkeit und Treue zur Kirche, die durch seine Kanonisation dokumentiert wurde, eine Doppelsinnigkeit nicht zuließ. Das schließt aber nicht aus, daß er, in voller Ueberzeugung, ohne sich eines Verstoßes gegen seine Kirchentreue schuldig machen zu wollen, doch im Einzelnen, getragen von humanistischen Idealen und Ideen, einen sehr freien Standpunkt vertritt. Gerade die Rücksicht, die er auf die Anschauungen der Kirche nimmt, läßt ihn in vielen Dingen die aus der geistigen Grundlage, den Quellen, dem Zusammenhang zu erwartenden Konsequenzen nicht zu Ende führen. Darauf ist der eingangs erwähnte Dualismus, der das ganze Werk durchzieht, zurückzuführen.

Nach der Darstellung der Grundlagen der utopischen Religion, ihrem Zusammenhang mit Nominalismus, Theismus, ihren ethischen Konsequenzen, sollen nun die praktischen Folgerungen der spirituellen Grundlagen, soweit sie in öffentlicher Religion und im Kultus zum Ausdruck kommen, dargelegt werden.

Es liegt im Wesen des universalen Theismus selbst eine Hemmung für die Dogmenentwicklung. Diese widerspräche dem Universalismus, der Zusammenfassung einzelner Religionsgruppen. Der Eklektizismus wird, in die Praxis umgesetzt, zum Synkretismus.

So sind denn auch in der „Utopia" außer den beiden Fundamentalsätzen keine weiteren Dogmen zu finden, ebenso keine eigentliche Theologie. Vielleicht nahm auch Morus hier wieder Rücksicht auf die Kirche, mit der er durch Aufstellung allzu freier Dogmen nicht in direkten Widerspruch geraten wollte, wobei ihn ja wahrscheinlich die utopische Form nicht mehr vor Verfolgung

[1]) Bendemann, Oswald, Studie zur Staats- und Sozialauffassung des Th. Morus. Diss. phil. Bln. 1928, pg. 89 ff.

geschützt hätte. Ob ein ähnliches Zugeständnis in der Erwähnung der Einführung und Ausbreitung des Christentums in „Utopia" zu erblicken ist, wäre näher zu untersuchen. Auf jeden Fall erscheint dieses Moment sehr gezwungen im Rahmen der Beschreibung der utopischen Religion. Dem groß angelegten universaltheistischen System müßte eigentlich das Christentum einverleibt werden. Hier wird es aber der Universalreligion der Utopier, die dadurch eine inferiore Bedeutung erhält, entgegengestellt.

Die Art der Erwähnung und die krasse Gegenüberstellung durch die Haltung eines Neubekehrten [1]) passt nicht in das System des Friedens und der Toleranz.

Entweder ist die Erwähnung des Christentums ein Zugeständnis, oder aber Morus wollte in der aggressiven Haltung des Neubekehrten einen Vergleich des Toleranzideals mit der kirchlicherseits praktisch geübten Toleranz bringen. Dafür spräche die Bestrafung des Eiferers nach utopischem Gesetz, nicht wegen Religionsverletzung, sondern wegen „Erregung von Aufruhr im Volke". [2])

Im Kultus tritt, wie schon erwähnt, durch die Heraushebung des Gemeinsamen und die Behandlung der jeder Sonderreligion anhaftenden Eigentümlichkeiten als indifferent, eine Scheidung ein zwischen öffentlichem und privatem Gottesdienst.

„Was etwa der einzelnen Kultgemeinschaft eigentümlich ist, das besorgt jeder einzelne innerhalb der vier Wände seines Hauses. Den öffentlichen Kult dagegen verrichten sie in einer Form, die keiner Religion in ihren Besonderheiten zu nahe tritt".[3])

Durch diese Heraushebung des persönlichen Glaubens wird dem Individualismus Raum gegeben. Es ist hier die Station einer Entwicklung zu erblicken, deren Anfänge in der Mystik zu suchen sind und deren Ziele dann in den Errungenschaften der Reformation erreicht wurden. Damit hängt auch die Gottesverehrung aus der der Natur,[4]) die ein Teil des Kultus ist, zusammen.

Die Weiterentwicklung dieser Idee tritt in den späteren Utopien zutage.

Dem notwendigen Synkretismus entsprechend ist die Liturgie bei den öffentlichen Gottesdiensten so gefaßt, daß „jeder einzelne auf sich beziehen kann, was alle zusammen hersagen".[5])

In diesen Gebeten kommen die Toleranz, die Friedensgesinnung sowie universaltheistische Momente zum Ausdruck, wenn in der Danksagung an Gott die utopische Religion als diejenige bezeichnet wird, die, wie man h o f f e n darf, die m e i s t e Wahrheit besitzt.[6])

Ebenso treten im Bittgebet die Relativierung und die Aufgabe des metaphysischen Geltungsanspruches, die alleinige, wahre Kirche

---

[1]) Ritter, a. a. O. pg. 99. [2]) ibid. pg. 99. [3]) ibid. pg. 106.
[4]) Ritter, a. a. O. pg. 102. [5]) ibid. pg. 108. [6]) ibid. pg. 109.

zu besitzen, deutlich hervor. Es wird nämlich Gott angefleht, falls die in der Danksagung enthaltenen Voraussetzungen nicht zuträfen, so möge er das Wahre erkennbar machen. Wenn die utopische Religion die wahrste sei, möge Gott die andern Menschen zu ihr führen, „falls es nicht sein unerforschlicher Wille sei, sich an dieser Mannigfaltigkeit der Religionen zu erfreuen."[1])

Dies sind in großen Linien die Grundlagen der utopischen Religion. Da es hier hauptsächlich auf den Zusammenhang mit gleichzeitigen Geistesströmungen und auf die Klarlegung der Keime einer Entwicklung, die späterhin zur Aufklärung führte, abgesehen war, können alle weniger wichtigen Einzelheiten übergangen werden. Es sind darin auch hauptsächlich Forderungen für die Reform der zeitgenössischen Kirche enthalten, die ja allgemein bekannt sind.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß in der „Utopia" die Grundlagen der religiösen Aufklärung, wenn auch nicht klar ausgeprägt und systematisch abgerundet, doch deutlich erkennbar sind.

Theismus, Nominalismus, eine rationalisierende Anschauung der Daseinsgründe, des Glaubens, der Ethik, die Anfänge einer natürlichen Betrachtungsweise der Religion, in Einzelheiten eine freie subjektive Einstellung More's kirchlichen Lehren gegenüber, wurden klargestellt.

Die Darstellung aller dieser Forderungen in einer Abhandlung, einem reinen philosophisch-religiösen System wäre natürlich zu More's Zeiten eine Unmöglichkeit gewesen. An und für sich konnte Morus allerdings freier auftreten als ein Fachtheologe; die Facetienliteratur, die Streitschriften und ähnliche Gelehrtenarbeiten erfreuten sich ja, solange sie nur „inter doctos et paucos" geschahen, einer weitgehenden Duldung. Immerhin war die Einkleidung der ihrer Zeit weit vorausgehenden Forderungen in utopische Form ratsam, da sie doch den besten Schutz nach allen Seiten hin bot.

Dieser Grund dürfte auch dafür maßgebend gewesen sein, daß späterhin, solange die Autoren ihre politischen und religiösen Ideen nicht ohne Verfolgung veröffentlichen konnten, diese Darstellungsform, zumal da sie auch eine weitere Verbreitung sicherte, sehr beliebt war. Dies wiederum erklärt, warum vorzugsweise in den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts ein großer Teil der religiösen Aufklärung zu finden ist.

---

[1]) Ritter, a. a. O. pg. 109.

Gonzalo's Idealstaat in Shakespeare's „Tempest".

Unmittelbar nach dem Erscheinen der „Utopia" setzte eine neue Form religiöser Aufklärung in Gestalt des Protestantismus ein. Die Schärfe der religiösen Kämpfe verhinderte das Entstehen eines literarischen Denkmals, das über den Streit der Konfessionen hinaus die religiöse Frage wieder im Rahmen einer von der Wirklichkeit entfernten Utopie behandelt hätte. Erst nach der Armada, als der Zustand der religiösen und politischen Sicherheit eine größere Toleranz in religiösen Dingen zuließ, wagte man wieder die Schilderung eines Gemeinwesens, in dem die religiöse Frage gelöst wird vom Standpunkt einer weitgehenden religiösen Aufklärung aus.

Niemand geringerer als Shakespeare ist es, der im „Tempest" die Beschreibung eines utopischen Gemeinwesens unternimmt. Diese kurze Schilderung kann natürlich nicht als Utopie an sich gewertet werden, zeigt aber doch, daß Shakespeare sich in utopischen Gedankengängen auskannte und selbst dazu Stellung nehmen wollte.

Es ist bezeichnend, daß Shakespeare sich auf Montaigne, einen der fortgeschrittensten Geister Frankreichs stützt. In England selbst hatte die religiöse Aufklärung noch keine ähnliche Erscheinung hervorgebracht.

Die Reformation ging im Anfange andere Wege als die in humanistischen Kreisen vertretene Aufklärung. Die Loslösung von Rom, der Streit der Konfessionen, brachte zunächst andere Kampfziele hervor. Der Kampf Luthers gegen die „Hure Vernunft", der Praedestinationsgedanke Kalvin's, die Anschauung, daß durch die Erbsünde die gute Anlage des Menschen verderbt sei, zeigen wesentlich andere Einstellungen auf, als wie sie noch zur Zeit der „Utopia" bekannt waren.

Erst später kam eine rationalistischere Anschauung, die während diesen Zeiten zurückgetreten war, wieder mehr zur Geltung, wenn dies auch, verursacht durch die strenge Haltung öffentlicher Gewalten, im freien Meinungsaustausch nicht mit absoluter Klarheit zutage trat.

Wenn am elisabethanischen Hofe atheistische und deistische Ideen verbreitet waren,[1]) Elisabeth selbst eine gleiche Verachtung für den groben Aberglauben der Römischen, wie für die engherzigen Bigotterien des Protestantismus[2]) gehabt haben soll, wahrscheinlich sogar dem positiven Christentum gegenüber sich persönlich indifferent

---

[1]) Brie, a. a. O., pg. 97 ff. [2]) Dr. Goll, Bischoff von Worcester: Shakespeare's Religion. Shakespeare-Jahrbuch XL. pg. 336 ff.

und skeptisch verhielt, so dürfte die innere Einstellung Shakespeare's zu Religion und Christentum von den gleichen Geistesströmungen beeinflußt worden sein.

An dieser Stelle interessieren zunächst die Ausführungen Gonzalo's in der 1. Scene des 2. Aufzuges des „Tempest". Der utopische Charakter dieser Ausführungen ergibt sich schon aus der Situation. Während des Gespräches der auf die Insel verschlagenen Schiffbrüchigen erhebt sich die Frage, was bei Inbesitznahme dieser Insel geschehen soll, worauf Gonzalo seine Pläne mitteilt. Es ist in dem Ort der Handlung, in der Frage nach der Errichtung eines Staatswesens, in der ganzen, von Montaigne entlehnten Darstellung ein Anklang an die „Utopia", an die Entdeckungsliteratur nicht zu verkennen. Das Ganze drängt zu der Auffassung, daß Shakespeare hier zu der Frage der Utopie selbst eine persönliche Einstellung zeigen will. Daß Shakespeare die Auffassung Gonzalo's teilt, geht daraus hervor, daß er die Ideen vom „besten Staate" einer Figur in den Mund legt, die seine volle Sympathie genießt.

Für unsere Frage ist an dieser Darstellung von Bedeutung die völlige Außerachtlassung des religiösen Moments sowohl im Unterbau, in einer fundamentalen Philosophie, auf dem der zu errichtende „Staat" aufgebaut ist, als auch in den gesellschaftlichen Beziehungen der Einwohner des fiktiven Staatswesens untereinander.

Ein Hinweis auf die Kräfte, die all dies erhalten und regeln sollen, liegt wohl in der Erwähnung der Natur: „All things in common nature should produce, without sweat or endeavour."[1]) Die Natur soll aber nicht nur die materiellen Lebensbedingungen schaffen; aus natürlichen Erwägungen, worunter doch auch rationelle Momente fallen, werden die Beziehungen der Menschen so geregelt, daß „treason, felony, sword, pike, knife, gun, or need of any engine"[2]) nicht vonnöten sind. Trotz der fehlenden Beschäftigung, der Nichterwähnung eines besonderen moralischen Systems, werden Männer und Frauen als „innocent and pure"[3]) geschildert. Und die aufgrund all der natürlichen Momente errichtete fiktive Regierung Gonzalo's sollte sogar das „goldene Zeitalter", den alten Menschheitstraum, noch übertreffen.[4])

Diese wenigen, in der kurzen Schilderung enthaltenen Bemerkungen zeigen wohl die Bedeutung der Natur, der Vernunft, als Grundlagen des imaginären Gemeinwesens deutlich auf. Noch besser tritt dies in der entsprechenden Montaigne'schen Stelle hervor. Trotzdem da „no apparel, but naturel"[5]) besteht, sind „The very words that import lying, falsehood, treason, dissimulation, covetousness,

---

[1]), [2]), [3]) und [4]) „Tempest", Akt II., Scene I. [5]) Montaigne, Essays, I, 30. Die beinahe wortwörtliche Übernahme stammt wohl aus der Shakespeare bekannten Übertragung Florio's.

envy, detraction and passion . . ."[1]) bei den Bewohnern völlig unbekannt.

Zur richtigen Würdigung dieser kurzen „utopischen" Stelle ist die Klärung verschiedener Zusammenhänge erforderlich.

Was zunächst die Bedeutung der ganzen Beschreibung im „Tempest" selbst anbetrifft, so kann die Auffassung vertreten werden, daß die Idee Gonzalo's plastisch so aus dem Rahmen der Handlung tritt, daß sie nicht nur der Gedanke einer Person (des Dramas) sein kann, sondern wohl Shakespeare's eigene Ansicht ist.

Die damit angeschnittene Frage nach der Beziehung zwischen Shakespeare und Montaigne ist dahingehend zu erklären, daß von einer Beeinflussung Shakespeare's durch Montaigne nicht die Rede sein kann. Wohl aber übernahm er von Montaigne Gedankengänge, die den seinigen verwandt waren. Die Skepsis Montaigne's war in vielem der Geisteshaltung Shakespeare's ähnlich, und was dieser fühlte und ahnte, fand er bei Montaigne formuliert vor.[2])

Es ist darum nicht anzunehmen, daß Shakespeare nur eine scherzhafte Andeutung auf Utopien, Reisephantasien oder Aehnliches im Sinne hatte. Durch die Bedeutung der interpretierenden Person und die Stellung, die die Ideen Gonzalo's in der Handlung einnehmen, wird, wie schon erwähnt, zum Ausdruck gebracht, daß der Autor diese Schilderung als ein Ideal betrachtet, das erstrebt werden soll, wenn auch seine Realisierung fraglich erscheint.

Was bei der Zusammenfassung aller Momente für die vorliegende Untersuchung besonders interessiert, ist das völlige Außerachtlassen eines positiven Glaubens, eines religiös-ethischen Systems bei der Fundamentierung des imaginären Staates, dagegen aber die Betonung des Natürlichen, Vernünftigen, als Grundlage aller Beziehungen zwischen den Mitgliedern des Staates, die Hervorhebung des Produktes dieser Lebensführung: des ethisch und moralisch hochstehenden Menschen.

Es dürfte nicht zu weitgehend sein, hier als Hintergrund die Idee der natürlichen Religion, getragen von der natürlichen, religiössittlichen Veranlagung des Menschen, anzunehmen. Als Voraussetzung dient allerdings ein Postulat, das den utopischen Charakter der Staatsidee klar enthüllt: die natürliche Anlage des Menschen zum Guten. Ohne diese ist der ideale Zustand, die Freiheit der Gesellschaft von Form und Zwang in ethischer, religiöser und politischer Hinsicht nicht denkbar.

Die Unabhängigkeit Shakespeare's von Montaigne zeigt sich auch in seiner Beschäftigung mit freisinnigen religiösen Ideen, wie sie in andern Dramen zutage treten. Dies ist zu erkennen aus

---

[1]) Montaigne a. a. O. [2]) vgl. dazu: L. Kellner, Shakespeare und Montaigne. Deutsche Rundschau, April 1910, Heft 7.

einigen Scenen, die im Rahmen des Dramas keine große Bedeutung haben, aber für das oben Gesagte von Wichtigkeit sind.

In „Cymbeline" z. B. hat der Entführer der königlichen Prinzen, Bellarius, diese zu einer sehr freien Religionsanschauung erzogen. Wenn die Prinzen beim Verlassen der Höhle sich unter dem niedrigen Torbogen beugen müssen, gibt dies dem Bellarius Stoff zu einer Belehrung über religiöse Anschauungen und Gebräuche. Das naturgegebene Beugen bei der Durchschreitung des niedrigen Tores soll die Beiden lehren, wie sie höhere Gewalten zu verehren haben. Hier ist wohl an die Entstehung der Religion, des Kultus, durch Beugung der Menschen vor unbezwinglichen, unbegreifbaren Naturgewalten gedacht: die Entstehung der natürlichen Religion. Auch auf die Beeinflussung der Religiosität durch soziale und kulturelle Unterschiede wird durch die Erwähnung der Hochgeborenen hingewiesen, deren hochgewölbte Tore sie nicht so demütig sein lassen wie die Felsbewohner. Zu der gleichen freien Auffassung paßt es, wenn als Kulthandlung einzig ein „good morrow to the sun" und ein „Hail thou, fair heaven" ausgesprochen wird.[1]) In dieser ganzen Darstellung zeigt sich doch eine für die damalige Zeit unerhörte Kühnheit.

Shakespeare's Bekanntschaft mit religiös-aufklärerisch-philosophischen Gedankengängen tritt noch öfter in seinen Dramen in Erscheinung. Dahin gehört z. B. auch die Erwähnung der pythagoräischen Seelenwanderung, die dem pietistischen Malvolio vom Narren aufgezwungen werden soll.[2])

Die Grundstimmung Shakespeare's, wie sie in seinen Dramen zutage tritt, kann nicht eine spezifisch religiöse genannt werden. Statt christlicher Begriffe sind es ethische Elemente stoischen Ursprungs, die der Dichter verwendet. Aus dieser Grundstimmung erklärt sich auch seine Ausdrucksweise, die außerhalb jeder theologischen Formulierung liegt, seine Indifferenz gegen die Prädestination und die Lehre von der Erbsünde sowie auch seine oft mißdeutete Toleranz dem römischen Katholizismus gegenüber.

Nichts von den bitteren religiösen Kontroversen seiner Zeit ist in seinen Werken zu finden. Er geht allen Spekulationen aus dem Wege, die ihm anscheinend störend erscheinen. So schweigt er sich beinahe gänzlich aus über Tod, Jenseits, Vergeltung. Obwohl oft vom Tode die Rede ist, äußern sich seine Personen in den Dramen nicht über diese Probleme. So sind z. B. auffallend die Art der Beerdigung der Imogen[3]), oder die Reden der Cordelia, der Desdemona, der Konstanze, Gloucester's, Claudio's und des Herzogs.[4]) Nirgends sind bei diesen Todesbetrachtungen religiöse

[1]) vgl. zu dem Ganzen: Shakespeare, Cymbeline, Akt III, Sc. II
[2]) Shakespeare, Was ihr wollt, 4. Akt, 2. Scene. [3]) Cymbeline, 4. Akt, 2. Scene. [4]) Maß für Maß, 3. Akt, 1. Scene.

Speculationen festzustellen. Wo aber von Unsterblichkeit die Rede ist, faßt Shakespeare diese, z. B. in den Sonnetten, in antikem Sinne als Fortleben des Menschen in seinen Werken auf.[1]) Sonst aber ist in den Dramen und Gedichten nichts anderes als Hintergrund des menschlichen Lebens gedacht als die ewige Kälte des Todes. Hierin weicht Shakespeare von wirklich christlicher Auffassung ab.[2])

---

[1]) Saturday Review, LXXXVIII, pg. 363. [2]) vgl. I. C. Webb, Shakespeare and Religion, Hibbert Journal 26, pg. 341-45.

Bacon's „Nova Atlantis".

Kurz nach Shakespeare betritt der bedeutendste wissenschaftliche Geist der Zeit, Bacon, das Gebiet der Utopie. Auch aus seiner Darstellung ist ohne Schwierigkeit zu erkennen, wie sich die Einstellung zu religiösen Problemen seit der Zeit More's geändert hatte. In der „Nova Atlantis" wagt Bacon einen Staat von fortgeschrittenster Art mit den größten technischen Errungenschaften vorzuführen, aber eine religiöse Problematik ist darin nicht zu finden. Obgleich öfter als bei Morus religiöse Reminiscenzen zu finden sind, ja beinahe mit Aufdringlichkeit hervortreten, handelt es sich doch nur um eine rein äußerliche, konventionelle Herbeiziehung des Christentums.

Die Prinzipien Bacon's von der Trennung von Wissen und Glauben, von Wissenschaft und Religion, sind auch hier gut erkennbar durchgeführt.

Shakespeare verstand es, im „Tempest" sowie in andern Dramen seine skeptische Einstellung einzubauen. Bacon aber, der über die Skepsis hinaus zu einer Definierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion gekommen war, bei der er, hauptsächlich im Interesse der Wissenschaft, durch eine Trennung der beiden Gebiete einen Friedenszustand zwischen ihnen erstrebte, mußte andere Wege gehen. Ihm lag nichts an einem Kampf, der seiner Wissenschaft und ihm selbst gefährlich werden konnte; er war zu sehr mit der Ausarbeitung des neuen Weltbildes und der wissenschaftlichen Ausbeute aller neuen Erkenntnisse beschäftigt. So war ihm durch die geforderte Trennung der beiden Gebiete, durch die Nichtanwendung seiner Erkenntnistheorien auf die geoffenbarte Religion eine konventionelle Behandlung des Christentums ermöglicht.

Der Staatsordnung der „Nova Atlantis" liegen keine metaphysisch-philosophischen Erkenntnisse zugrunde. Es handelt sich in der ganzen Darstellung nicht um Probleme; die Form des Staates, soweit sie überhaupt erkennbar ist, scheint mit der allgemeinchristlichen Staatsauffassung übereinzustimmen.

Für unsere Zwecke interessiert uns in der Darstellung zunächst das Vorhandensein eines Monotheismus v o r dem Bekanntwerden des Christentums.

Ein Mitglied des Hauses Salomonis betet zu Gott, anläßlich der wunderbaren Erscheinung.[1]) Aus Form und Inhalt dieses Gebetes sind mehrere Bacon'sche Theorien zu ersehen.

Einmal geht daraus hervor, daß Gott die Menschen gewürdigt hat, die Werke seiner Schöpfung mit ihren Geheimnissen zu sehen

[1]) „Nova Atlantis", zusammen mit „Mundus alter et idem" und "Civitas Solis", Ultrajecti 1643, pg. 27/28.

und (soweit es der menschlichen Natur gegeben ist) zu unterscheiden zwischen göttlichen Wundern, Werken der Natur, künstlichen Auswirkungen, Vorspiegelungen der bösen Geister und Betrügereien.

Die monotheistische Ueberlieferung, die hier zutage tritt, könnte ja, äußerlich gesehen, durch die in „Bensalem" wohnenden Juden vermittelt worden sein. Aus dem weiteren Inhalt des Gebetes des Weisen geht aber anderes hervor.

Sein Wissen läßt ihn bezeugen, daß es sich um ein göttliches Wunder handelt. Er weist auf die in der Gesellschaft Salomonis vorhandene Tradition hin: „. . . e libris nostris didicimus, miracula numquam a te edita, nisi ob finem aliquem divinum et excellentem (etenim leges naturae leges tuae sunt, a quibus nisi magnam ob causam minime recedis) . . ."[1])

Aus dem ganzen Gebet dürfte hervorgehen, daß die Gesellschaft Salomonis aus eigenem wissenschaftlichen Erkennen, durch die Betrachtung der Werke der Schöpfung zu einer Gotteserkenntnis gekommen ist, deren Form monotheistisch ist und die man als „natürliche Gotteserkenntnis" bezeichnen kann.

Hier tritt die von Bacon vertretene Anschauung der natürlichen Gotteserkenntnis, vom natürlichen Licht im Menschen, das aber dennoch durch die gnadenweise Verleihung an den Menschen durch Gottes „besondere Gnade" etwas Uebernatürliches an sich haften hat, deutlich hervor. Gleichzeitig wird im ganzen Wunderbericht die Scheidung zwischen dieser „natürlichen Theologie", die zur Wissenschaft gehört, und der geoffenbarten Religion, deren unbedingte Annahme Bacon in seiner Definition verlangt,[2]) anschaulich gemacht.

Bacon konnte es sich gestatten, die Einführung des Christentums in „Bensalem" als durch ein Wunder geschehen darzustellen. Durch den von ihm geforderten Ausschluß der Vernunftkritik aus der geoffenbarten Religion und deren unbedingter Annahme war jeder Zweifel in dieser Richtung ausgeschaltet. Wenn hier Bacon, besonders in Beziehung auf das Wunder, ebenso wie Tertullian zu einem „credo quia absurdum" kommt, so waren dennoch die Absichten Beider verschieden. Tertullian hatte die Reinheit des Glaubens im Sinne, Bacon die Freiheit und Unabhängigkeit der Wissenschaft.

Obwohl Bacon's Philosophie außerstande war, Gott, den Menschen und die Religion (soweit sie geoffenbart) zu erklären, alles dies unergründliche Objekte für sie waren, entschied sie sich dennoch für die unbedingte Anerkennung, wodurch aber konsequenterweise ein Dualismus entsteht.

---

[1]) „Nova Atlantis", pg. 28. [2]) vgl. Fischer, Kuno, Francis Bacon und seine Nachfolger, Leipzig 1875, pg. 401 ff.

Bei näherer Betrachtung der Schilderung des durch ein Wunder eingeführten Christentums fällt auf, daß Bacon, außer der Beschreibung der Grundprinzipien der Erlösung, Vergeltung, der kanonischen Bücher, einer Frage nach der konfessionellen und inneren Gestaltung der Religion aus dem Wege geht. Bei dem Zwiegespräch zwischen den Fremden und dem Vorsteher über diese Dinge wird dieses, sobald es auf intimere Angelegenheiten überzugehen scheint, durch plötzliche Abberufung des Vorstehers abgebrochen[1]) und dieses Gesprächsthema auch weiterhin nicht mehr aufgenommen. Obwohl dauernd christliche Reminiscenzen zu finden sind, sogar anläßlich eines Familienfestes von einem liturgischen Gottesdienst[2]) die Rede ist, können nirgends Schlüsse auf den inneren Ausbau des Christentums gezogen werden. Es interessiert aber in diesem Zusammenhang das hervorragende Auftreten alttestamentlicher Begriffe, wie sie z. B. in den bei dem erwähnten Gottesdienst gesungenen Hymnen auffallen.

Bacon sagt also nichts über die Gestaltung des Christentums, das, soweit erkennbar, Staatsreligion ist. Um dies näher zu erklären, muß zunächst der in der „Nova Atlantis" vertretene Toleranzbegriff erläutert werden. Dieser tritt nur hervor in dem Verhältnis des Christentums zu einigen in „Bensalem" wohnenden jüdischen Stämmen; von Toleranz unter Christen, woraus man auf verschiedene Kirchen schließen könnte, ist nicht die Rede.

Die Juden in „Bensalem" erscheinen anders, als die in der übrigen Welt vertretenen Mitglieder dieses Stammes[3]). Sie hegen keinen Hass gegen Christus und die Anhänger des Christentums, sie sehen vielmehr Christus als eine Art gottbegnadeten Propheten an. Dadurch wird es den Bensalemer Christen leicht, ihnen Toleranz zu gewähren.

Aus der Beschreibung des Christentums und der den Juden gewährten Toleranz geht einmal die herrschende Stellung des Christentums als Staatsreligion hervor. Dann zeigt die Nichterwähnung von verschiedenen kirchlichen Richtungen, daß Bacon zwar eine „Comprehension" kannte, aber eine Duldung außerhalb der Staatskirche ablehnte.[4])

Ein Schisma bedeutete für ihn die Auflösung von Kirche und Staat. Dem Schisma konnte aber auch Vorschub geleistet werden durch Einschränkung der inneren Freiheit der Kirche, wodurch Andersdenkende aus der Einheit hinausgedrängt wurden. Deshalb forderte Bacon im Umkreis der Kirche Duldung, gegenüber der Anzweiflung des Fundamentalen, der Erschütterung der Kircheneinheit und des Staatswohles aber rücksichtslose Verfolgung.[5])

---

[1]) „Nova Atlantis", pg. 31. [2]) ibid., pg. 54. [3]) ibid., pg. 60/61.
[4]) Freund, a. a. O., pg. 15 ff. [5]) ibid., pg. 15 ff.

Zu diesen Forderungen paßt die Art des Christentums der „Nova Atlantis“ und auch die Behandlung der Judenfrage. Bacon konnte die Juden nur in den Umkreis seiner Toleranz einbeziehen, indem er ihre Anschauungen und Lebensgewohnheiten denen des Christentums anpaßte. Vielleicht ist hierin auch ein Vorschlag zur Lösung der damals in England akut werdenden Judenfrage zu erblicken. Später wird dieses Problem noch einmal behandelt in der „Oceana“ Harrington's.

Die übrigen religiösen Momente, soweit sie in der „Nova Atlantis“ überhaupt zum Vorschein kommen, interessieren hier nicht weiter.

Obwohl also in der „Nova Atlantis“, dem Versuch der Konstruktion eines Weltbildes aufgrund von Naturerkenntnis und Naturbeherrschung, die Religion eine mehr oder weniger konventionelle Behandlungsweise erfuhr, lassen sich doch die Ansichten Bacon's klar erkennen.

Das Prinzip der Trennung von Wissenschaft und Religion tritt durch die Annahme einer durch den Intellekt erkennbaren natürlichen Religion, die nichts mit der geoffenbarten Wahrheit zu tun hat — hier dargestellt durch die religiöse Tradition des Hauses Salomonis — deutlich hervor. Ebenso ist die Forderung einer Staatskirche erkennbar. Ueber deren innere Gestaltung wird, entsprechend dem von Bacon vertretenen Historismus,[1]) der Ansicht, daß mit der Zeit unter Beibehaltung der Grundformen, die Kirche sich ändern könne, nichts gesagt. Die aus dieser Staatskirche hervorgehende Forderung nach „Comprehension“ und Toleranz ist durch die Duldung der dem Christentum angepassten jüdischen Religion praktisch vorgeführt.

Durch die unbedingte Annahme der Offenbarung, die sich selbst überlassen wird, erklärt sich die der Bacon'schen Rationalität widersprechende Behandlung des Wunders. Wenn in der „Utopia“ des Morus das Wunder durchaus naturgegeben war, so ist es bei Bacon nur durch die oben bezeichnete Haltung erklärlich. Atheismus ist bei Bacon wissenschaftlich unmöglich, da die intellektuell erfaßbare „natürliche Religion“ ihn ausschließt.

Die Stellung Bacon's in der Geschichte der religiösen Aufklärung dürfte damit klar gegeben sein. Er wagte es noch nicht, die „natürliche Religion“ zum Selbstzweck zu machen. Aber durch seine Trennung von Wissenschaft und Glauben hat er späteren Denkern, die seine rationalistisch-empirischen Methoden auf die geoffenbarte Religion übertrugen, den Weg gewiesen. Er selbst wagte im Interesse der Wissenschaft und des Friedens diesen Schritt nicht zu tun. Dennoch wird seine persönliche Einstellung aus dem seine Auffassungsweise durchziehenden Dualismus erkenntlich: beweisen kann er nicht, leugnen will er nicht. Aus dieser Verlegenheit fand er den Ausweg der Trennung der beiden Gebiete.

[1]) Freund, a. a. O., pg. 17.

Hobbes' „Leviathan".

Zu der Richtung, die Bacon einschlug, gehören die philosophischen und religiösen Lehren Hobbes', die in der Hauptsache eine Weiterentwicklung Bacon'scher Ideen genannt werden können. Ein großer Unterschied besteht aber zwischen der „Nova Atlantis" und dem „Leviathan" insofern, als in beiden Werken verschiedene Zwecke verfolgt werden. Bacon wollte nur seine Wissenschaft sichergestellt wissen und den Staat hauptsächlich zum Träger der modernsten wissenschaftlichen Erkenntnisse machen, wobei er, diesen zuliebe, vor den Schranken der Religion haltmachte. Hobbes aber wendete, gestützt auf die aus der Revolution gewonnenen Erfahrungen, seine wissenschaftlichen Prinzipien im Interesse des Staatswohles auch auf die Religion an. So verliert die Religion in erastianischem Sinne durchaus ihre Selbständigkeit und wird, dem Staat untergeordnet, zum bürgerlichen Gesetz.

Diese freisinnige Weiterentwicklung beruht hauptsächlich auf der materialistischen und naturalistischen Anschauungsweise, der Leugnung der angeborenen guten Anlagen des Menschen sowie der natürlichen Sittlichkeit.

Es ist bei solch kühnen Forderungen, wie sie Hobbes aufstellte, nicht verwunderlich, daß er, obwohl er äußerlich gesehen die Idee des Christentums bestehen ließ, von seinen Zeitgenossen als Atheist angeklagt wurde.[1])

Nominalismus und Materialismus führen Hobbes zur Leugnung der Selbständigkeit der menschlichen Seele und damit auch zur Leugnung der natürlichen Unsterblichkeit. Dies wird nicht mit Hilfe eines philosophischen Systems bewiesen, sondern Hobbes sucht für alle seine Theorien Stellen aus der Heiligen Schrift beizuziehen, wobei seine Exegese allerdings oft sehr willkürlich erscheint.[2]) So verwirft er z. B. den Begriff einer „substantia incorporea", sowie das Wort „immateriell" vollständig, weil beide in der Bibel nicht vorhanden seien.

Da Hobbes für die Empfindung keine andere Ursache kennt, als die Bewegung, hervorgerufen durch die Eindrücke der Körper aufeinander, erklärt sich auch durch diese materialistische Anschauungsweise die Ablehnung des Begriffes „immateriell".

Bei der Beweisführung Hobbes', die erst n a c h der philosophischen Begründung aller Begriffe dafür noch Belege aus der Bibel bringt, liegt der Verdacht nahe, daß Hobbes erst nach der Feststellung seines Systems die Bibel aufschlug und in sehr souveräner Art sich seine Zitate zurecht suchte.

---

[1]) vgl.: Sommervell, David,: Hobbes the Atheist. The New Statesmann. 21. Bd. London, April-Okt. 1923. [2]) vgl. Hobbes, Thomas, „Leviathan", Dtsch. Übersetzung, 2. Bd. Halle, 1794, pg. 406 ff, 560.

Dieses Arbeitssystem zeigt an und für sich schon eine sehr liberale Behandlung des religiösen Problems an, was durch die inhaltliche Verarbeitung dieses Gebietes nur bestätigt wird.

Wagte es Bacon nicht, das religiöse Gebiet auch nur anzutasten, so zeigt schon der Hobbes'sche Gottesbegriff eine sehr freie Geisteshaltung, die besonders durch die Behauptung der Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit Gottes sich dokumentiert.[1])

Die „natürliche Religion", die durch Furcht und Forschungstrieb entsteht, betrachtet Hobbes nicht als eine von Gott dem Menschen verliehene Gabe, er findet keine Erklärung für diese Tatsache, außer der Feststellung, daß die natürliche Anlage des Menschen dazu führe. Die Frage nach der Ursache dieser Anlage aber wird nicht weiter angeschnitten.[2])

Dadurch wird es ihm ermöglicht, die Religionen der Naturvölker, des heidnischen Altertums, des Islam als willkürliche Erfindung der Stifter darzustellen, die nur durch die Autorität Glauben erlangen konnten, wenn ihre Lehren weiter gingen, als die natürliche Vernunft beweisen kann. Schon hier wird auf die Zweckmäßigkeit des Autoritätsgedankens hingewiesen, den die Stifter nicht nur im Interesse der Religion allein, sondern durch die Religion selbst auf weltliche Gebiete auswirken lassen konnten, sei es nun zum allgemeinen Wohl oder für ihre eigenen Zwecke.[3])

Die Entwicklung dieses Autoritätsprinzips, seine Anwendung besonders auf den modernen, christlichen Staat, wird uns weiterhin beschäftigen.

Ein weiterer beachtlicher Faktor ist der Determinismus, den Hobbes vertritt.[4]) Das ganze bewußte Leben des Menschen führt er auf Empfindung zurück, diese wieder auf Bewegung. Daraus schließt er, daß der Mensch von Gott, der ersten Ursache aller Bewegung, vorherbestimmt sei, in einer bestimmten Weise auf die Erregungen von außen zu reagieren. Die Willensfreiheit ist nichts als die Abwesenheit des Widerstandes, d. h. äußerer Hindernisse der Bewegung. Aber zu der Freiheit gesellt sich auch die Notwendigkeit, da jeder Wunsch und jede Neigung aus irgendeiner Ursache entspringt; dies geschieht in einer fortgesetzten Kette, deren oberstes Glied Gott ist. Somit muß auch der Mensch tun, was Gott will, nichts mehr und nichts weniger.

Determinismus und Prädestinationsgedanke tragen wesentlich zu dem Aufbau des Hobbes'schen Staatsystems bei.

Philosophie, Rationalität und Logik sind aber nicht die einzigen bestimmenden Faktoren für das Hobbes'sche Religionssystem. Nicht die Religion, die Moral, die Ethik sind primär, sondern der

---

[1]) „Leviathan", pg. 27 ff., 104.
[2]) ibid., pg. 104 ff.
[3]) ibid., pg. 104 f.
[4]) „Leviathan", pg. 611.

Staat. Darum kann die von Hobbes vertretene Religionsidee nur von seinem Staatssystem aus richtig erkannt und gewürdigt werden.

Hobbes als Gegner der Revolution und des Individualismus in politischer und religiöser Beziehung mußte die Idee des Absolutismus verfechten. Deshalb gab er seinem bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführten monarchistischen System einen wissenschaftlichen Rückhalt.

Ausgehend von der Niedrigkeit der menschlichen Natur, der Unfähigkeit des Menschen, von Natur aus gut zu handeln, stellte er seine Theorie auf. Eine Bestätigung dafür glaubte er in den Wirren der Revolution, die durch einen schrankenlosen Individualismus in politischer und religiöser Hinsicht verursacht worden war, zu finden.

Der „bellum omnium contra omnes", der Anfang und das Ende jeder staatlichen Ordnung, sollte durch ein für immer feststehendes, unveränderliches System verhindert werden.

Die im Interesse des Staatswohles ein für allemal dem Souverän übertragene Macht des Individuums darf darum in keiner Weise eingeschränkt werden. Davon durften auch die religiösen Belange nicht ausgeschlossen werden, da er sah, wie weit eine der Macht des Staates entwachsene religiöse Bewegung diesem selbst gefährlich werden konnte. Deshalb muß der Staat, d. h. der Souverän, unbedingt die absolute Herrschaft über die weltlichen sowie die geistlichen Gebiete ausüben. Daraus erhebt sich konsequenterweise die Forderung einer Nationalreligion, deren Inhalt und Gestaltung zunächst interessiert.

Der Hobbes'sche Gottesbegriff wurde schon von seinen Zeitgenossen, wie oben erwähnt, als Atheismus aufgefaßt. Wenn er von der Religion sagt, staatlich anerkannt sei sie Religion, nicht anerkannt aber Aberglaube,[1]) so wird damit auch die Staatsreligion als staatlich sanktionierter Aberglaube dargestellt.

Wenn nun Hobbes trotzdem am transcendenten Gottesbegriff festhält und das Christentum zur Staatsreligion erhebt, so liegt der Gedanke nahe, daß er das Christentum als die verbreitetste und bekannteste Religion für seine Zwecke am passendsten hielt, es aber nicht als Religion um ihrer selbst willen ansah, wofür auch die Art des Einbaues des Christentums in seinen Staat zeugt.

Da, wie gesagt, die religiöse Frage unter dem Standpunkt der Staatsraison erscheint und der Staat oder der Souverän allein die Macht hat, die Art und Weise der legalen Gottesverehrung zu bestimmen, so kann selbst das Christentum nicht vor willkürlichen Bestimmungen des Souveräns geschützt werden. Etwaige Gewissensbedenken des Individuums werden durch die Forderung des

[1]) „Leviathan", pg. 105.

blinden Gehorsams abgetan. Da Gehorsam aber nur durch Autorität erzwungen werden kann, muß Hobbes einen Autoritätsbegriff bringen, der auch für die religiösen Belange absolute Geltung hat.

Hobbes will den bürgerlichen Staat, keine Theokratie. Da er sich an die Offenbarung hält, betrachtet er Christus als Wiederhersteller der Theokratie, die aber erst bei seiner Wiederkunft in Kraft tritt. Inzwischen sind die weltlichen Souveräne die Stellvertreter Christi und haben damit uneingeschränkte kirchliche und weltliche Macht.[1]) Damit ist die Forderung der Nationalkirche und des blinden Gehorsams gerechtfertigt.

Die Frage der Gewissensfreiheit und die Toleranzidee werden ebenfalls durch Autoritätsprinzip und Staatsraison bestimmt.

Da die Religion gewissermaßen das Mittel des Staates wird, den Gesetzen das Ansehen göttlicher Gebote zu verschaffen, auf der andern Seite aber auch die Religion zum bürgerlichen Gesetz wird, so bleibt für die Toleranzidee wenig Raum. Hobbes hilft sich aus dieser Enge, indem er den geforderten blinden Gehorsam nur auf äußerliche Gesetzesanerkennung- und Erfüllung angewendet wissen will. Die Gewissensfreiheit wird dadurch gewahrt, daß Hobbes erklärt: Was der Bürger wider sein Gewissen tue, sei keine Sünde, wenn es Staatsgesetz sei. Nicht eigenes Urteil, sondern öffentliches Gesetz sei für jeden Bürger Richtschnur seiner Handlungen.[2])

Was bei der universalistischen Staatskirche des Morus eine Einrichtung im Interesse der Religion ist, wird bei Hobbes zum Zwang im Interesse des Staates. Die Idealkirche der Utopier kennt keinen Zwang, durch die Idee des universalistischen Theismus kann jeder ohne Gewissenszwang Mitglied der Staatskirche sein. Die Staatskirche des Hobbes kann aber nur mit Sophismen eine ihr innewohnende Toleranz aufrecht erhalten. Dadurch wird wohl deutlich, inwieweit die religiöse Aufklärung bei Hobbes eine Rolle spielte. Er steht in vollem Gegensatz zu den großartigen Versuchen des Puritanismus, das ganze Leben mit Religion zu durchdringen. Wahrscheinlich vermittelte Thomas Erastus die Idee der völligen Unterordnung der Kirche unter den Staat, da sein Werk[3]) damals in England schon bekannt gewesen sein dürfte.

Die religiöse Aufklärung geht also bei Hobbes so weit, daß er das Christentum, die Religion, nur als Zweck zur Erhaltung der staatsbürgerlichen Ordnung dem Volke erhalten wissen will.

Dazu paßt, daß er an dem transcendenten Gottesbegriff festhält, die Immanenz als Gottesleugnung bezeichnet, die Endlichkeit

---

[1]) „Leviathan", pg. 190 ff, 229. [2]) ibid., pg. 292.

[3]) Erastus,: „Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus."

der Welt behauptet, weil die Unendlichkeit, das Bestehen ohne Anfang einen transcendenten Gott als Schöpfer ausschließe. Trotzdem ist nach allem zu vermuten, daß der esoterische Hobbes die Unendlichkeit der Welt annahm und damit auch die Immanenz.[1])

Hobbes' Stellung in der religiösen Aufklärung Englands kann dahingehend bestimmt werden, daß er, indem er die Bacon'schen Lehren auf die Religion anwandte, für sich selbst zu einer monistischen Gottesauffassung kam. Das wird dadurch klar, daß er trotz äußerer Erhaltung des Christentums dessen Grundprinzipien zerstörte, indem er es nur als Mittel für seine politischen Zwecke ausbeuten wollte. Dadurch bewies er, daß er selbst die christlichen Lehren nicht anerkannte.

---

[1]) vgl. Bernstein, Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution, pg. 247 ff.

Winstanley's „Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored."

Mit der Utopie Winstanley's setzt eine neue Linie in dem Aufbau der Staatsbetrachtung ein, die aus dem Schoße der Revolution kam.

Hobbes ging von den Ergebnissen einer exakten Wissenschaft aus, deren Forderungen er in seinen, aus den Wirren der Revolution geschöpften Erfahrungen verwirklichte. Winstanley aber kam mitten aus dem lebhaften Kampf der Parteien um die praktische Gestaltung der revolutionären Ideale.

Der geistige Boden, aus dem die Ideen und Gedankengänge Winstanley's kommen, ist von der Herkunft Hobbes' so verschieden, daß die Ergebnisse und Forderungen in beiden Werken, besonders in religiöser Hinsicht, sich diametral entgegengesetzt gegenüber stehen. Es sind die Extreme zweier gänzlich verschiedener Geistesanschauungen, die zu gleicher Zeit öffentlich erschienen.

Der größte Gegensatz des Winstanley zu Hobbes, der auf seinen philosophischen Materialismus die Idee des politischen und religiösen Absolutismus und der Staatskirche aufbaute, besteht darin, daß bei Winstanley der Staat religionslos werden und keine Behörde das Recht der Einmischung in religiöse Belange haben sollte. Das bedeutet weitgehendste Toleranz. Diese wird auch dadurch leichter durchgeführt, daß ein Ständeunterschied, die Bevorzugung einer Klasse der Intellektuellen und Besitzenden, möglichst verwischt wird. Dadurch wird für die Allgemeinheit und den Individualismus die Gefahr ausgeschaltet, daß von dieser Seite her autoritäre Forderungen in Staat und Religion erhoben werden können.

Die Ausgestaltung der Reformation geschah in England erst im 17. Jahrhundert und — im Unterschied zu Deutschland — nicht durch Gelehrte, sondern in der Hauptsache durch das in den religiösen Revolutionsgruppen vertretene Volk.

Besaß Winstanley auch nicht die philosophisch-wissenschaftliche Schulung des Hobbes, so stand er doch durch seine Verbundenheit mit den revolutionären Volksbewegungen und die Kenntnis der theologischen Literatur seiner Epoche auf der Höhe des Zeitgeschehens.

Die Voraussetzungen für die Forderungen des „Law of Freedom" liegen in der religiös - sozialpolitischen Levellerbewegung, deren Höhepunkt der Reformversuch der „Digger" darstellt.

Vertraten die Independenten im Gegensatz zu Hobbes die Forderung der Theokratie, der Herrschaft der Heiligen, so war in gewisser Hinsicht der Standpunkt der „Leveller" eine Reaktion auf

den Versuch der Enthusiasten, das ganze Dasein mit Religion zu durchdringen, nämlich ein Versuch der Befreiung aus religiöser und parteilicher Enge.

So kamen sie zu ihrem Programm: der Forderung einer reindemokratischen Verfassung; die Erfahrung ließ sie vor allem die vollständige Trennung von Staat und Kirche als erstrebenswert erkennen. Damit war natürlich als eine der wichtigsten Forderungen die der Toleranz ausgesprochen.

Die natürliche Folge dieser Einrichtungen war die Entwicklung eines Individualismus, eines sehr weit gefaßten Gottesbegriffes und einer Interesselosigkeit jeglicher positiven Religion und Konfession gegenüber.[1])

Inwieweit diese Bewegung in der Geschichte der religiösen Aufklärung in England, besonders für den Deismus, eine Rolle spielte, wird aus dem Zusammenhang deutlich zu ersehen sein.

Auf Winstanley's Entwicklung scheint auch die Sekte der Familisten oder Davido-Georgisten Einfluß gehabt zu haben; davon zeugen seine allegorisierende Religionsbetrachtung, seine religiöskommunistischen Tendenzen, die Toleranzidee und andere schon bei dieser Sekte aufgetretene Forderungen.[2])

Während der Digger-Bewegung ist Winstanley allem Anschein nach zum erstenmal in der Öffentlichkeit aufgetreten.[3]) Wahrscheinlich ist er sogar der geistige Führer der ganzen Bewegung gewesen.[4])

In den früheren Pamphleten scheint Winstanley auf die Ideen der älteren Mystiker zurückzugehen. (Z. B.: „Mystery of God, concerning the whole Creation of Mankind“[5]). Er kommt dabei zu einer pantheistischen Gottesauffassung, einer Allegorisierung der ganzen Schöpfungsgeschichte. Die Erlösung erfolgt nicht durch die Leiden des Menschen Christus, sondern durch die Auferstehung des göttlichen Geistes im Menschen, die Auswirkung des „Inneren Lichtes“, der Vernunft. Der hier zutage tretende Individualismus ist eine der Hauptursachen für die liberalen religiösen Anschauungen. Winstanley's Verhalten führte zu der Anklage, daß er Gott, Christus, Schrift und Anordnungen Gottes verleugne.[6])

Die Heilige Schrift erscheint ihm ein Bericht von spirituellen Mysterien, im Übrigen hätten die daraus sich ergebenden Folge-

---

[1]) vgl. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands., pg. 297 ff.

[2]) Zitiert wird hier nach: Behrens, Lewis H.: The Digger Movement in the days of Commonwealth as Revealed in Writings. London 1906. Limpkin. pg. 15 ff. Da ein Neudruck nicht vorliegt, die „Thomasson Collection of Pamphlets“, worin ein Abdruck enthalten sein soll, nicht erhältlich waren, wurde oben genanntes Werk benutzt, das einen großen Teil des Pamphlets im Wortlaut bringt und das Übrige erschöpfend darstellt. Vgl. auch die Darstellung der Utopie bei Bernstein a. a. O.

[3]) vgl. Berens, a. a. O. pg. 38. [4]) Berens, a. a. O. pg. 39., Bernstein, Eduard, a. a. O. pg. 134 f. [5]) Berens, a. a. O. pg. 44. [6]) Berens, a. a. O. pg. 61.

rungen ihre Kraft verloren bei Aeußerung des Geistes im Individuum, denn „der Herr offenbare sich dann als herrschend im Fleische seiner Söhne und Töchter".[1])

Später tauchen in seinen Pamphleten immer mehr soziale und bodenreformerische Ideen neben metaphysischen und theistischen Spekulationen auf.

Durch die Erweckung des Geistes, die Auswirkung des inneren Lichtes, soll die Menschheit zu ihrer Erlösung kommen, indem die Vernunft und die Rechtschaffenheit die Individuen die soziale Gerechtigkeit zu realisieren lehrt.

Das Scheitern der praktischen Verwirklichung aller seiner Ideen veranlaßte Winstanley, alle seine Reformvorschläge zusammenzufassen und sie Cromwell zu unterbreiten.

Die Widmung galt auch allen seinen englischen Brüdern „whether in Church Fellowship or not in Church Fellowship", eine gleich zu Anfang proklamierte Toleranzhandlung. (Nach Berens[2]) war z. B. zur selben Zeit in den englischen Ansiedlungen in Amerika Church-Fellowship als notwendige Grundlage für den Genuß des Zivilrechts erklärt worden. Aus der Verfolgung, die die „Digger" von klerikaler und saecularer Seite her erfuhren, war bei Winstanley wohl ein Verständnis für die Nichtnutznießer der „Church-Fellowship" erwachsen.)

Die „Comprehension" im allerweitesten Sinne, die Zusammenfassung aller Menschen nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Konfessionsverwandschaft oder des Christentums im weiteren Sinne, sondern als Geschöpfe Gottes, ist wohl die breiteste Fassung der Toleranzidee. Die näheren Gründe für die Ermöglichung einer so weitgehenden Toleranz sind wohl hauptsächlich in dem geforderten Verhältnis zwischen Staat und Kirche sowie der erstrebten Religionsart zu finden.

Das Grundmotiv für alle religiösen Forderungen ist in der Idee der sozialen Gerechtigkeit zu erblicken. Von hier werden alle Fragen gelöst, sowohl die praktisch-technischen als auch die spirituellen. Voraussetzung dafür ist allerdings eine liberale, rationalisierende Geisteshaltung, die bei Winstanley aus der Mystik und teilweise aus den allegorisierenden Tendenzen der Familisten sich ergibt.

Bei der Untersuchung der Mißstände stößt Winstanley auf die kurzsichtige Intoleranz, die von Staatswegen geübt wird und durch einen engherzigen Klerus gehandhabt, jegliche Entwicklung hemmt.[3])

Die soziale Frage ist hauptsächlich eine Agrarfrage. Entgegen dem Sinne der Schöpfung werden durch den Klerus und die Lords,

---

[1]) Berens, a. a. O. pg. 64. [2]) Berens, a. a. O. pg. 164.
[3]) Berens, a. a. O. pg. 167.

die Nachfolger der normannischen Unterdrückung, die ärmeren Volksschichten von dem Landanteil ferngehalten, der ihnen Kraft des Rechtes der Schöpfung zusteht. König und Klerus verstanden es, das Volk durch falsche religiöse Vorstellungen um sein Erbteil zu betrügen. Diese Idee wird so vertieft, daß Winstanley jede positive Religion als Mittel zur Unterdrückung des Volkes verdächtigt.[1])

Hier tritt wohl der Gegensatz zu Hobbes am deutlichsten zu Tage.

Die „Divining Doctrine", die übersinnliche Lehre wird als grober Schwindel erklärt. Bei der Beweisführung wird die ganze Religionsauffassung Winstanley's deutlich. Die Transcendenz wird abgelehnt, nur die Immanenz ist für den vernünftigen Menschen faßbar: „Welch anderes Wissen hat man von Gott, als das, welches man im Rahmen der Schöpfung hat? Denn wenn die Schöpfung in allen ihren Ausmaßen die Fülle von ihm ist, der alles mit sich selbst ausfüllt, und wenn du selbst Teil dieser Schöpfung bist, wo kannst du Gott finden, als in der Linie oder dem Stadium, in dem du dich befindest?"[2])

Jede Spekulation, jede Metaphysik ist nur ein Mittel, die Gemüter zu verwirren und die Intelligenz zu schwächen, um dadurch die Menschen materiell zu beherrschen.

Die Unsterblichkeit der Seele erscheint dem Rationalismus Winstanley's unmöglich, weil nicht erkennbar: „Denn Gott jenseits der Schöpfung erkennen, oder zu wissen, was er dem Menschen nach dem Tode sein wird, ob etwas Anderes, als daß er ihn in seine Bestandteile Feuer, Wasser Erde, Luft auflöst, ist ein Wissen, jenseits der Grenze der Fähigkeit des Menschen, die er zu Lebzeiten erreichen kann."[3])

Damit ist natürlich jeder spekulativen Theologie die Berechtigung abgesprochen. Besonders die Scholastik ist für Winstanley nur Verdunkelung des Wissens.[4]) „Sie ist die Doktrin eines schlauen, spitzfindigen Geistes, um einen weisen Mann verrückt zu machen."[5])

Die Engherzigkeit gehe sogar so weit, daß derjenige, welcher sein natürliches Erbteil verlange und die „Gottgewolltheit des tatsächlichen Besitzstandes der Ländereien Kraft der Güte Gottes und seines eigenen natürlichen Rechtes nicht anerkenne, von seinem „älteren Bruder" als Atheist bezeichnet werde.[6]"

Mit dieser Bemerkung ist ein interessanter Einblick in die gesellschaftliche Struktur, die Anschauungen der Feudalzeit gegeben, die die Gedankengänge der „Leveller" und „Digger", die religiöse Begründung ihres Kommunismus verständlich machen.

Die Ethik erfährt bei Winstanley keine besondere Behandlung.

---

[1]) Berens, a. a. O. pg. 189. [2]) ibid. pg. 209. [3]) ibid. pg. 209.
[4]) vgl. Berens, a. a. O. pg. 211. [5]) ibid. pg. 212. [6]) ibid. pg. 213.

Das „Law of Righteousness" soll eben Alle und Alles beherrschen. Er wollte vor allem auch keine Trennung von Ethik und Politik.[1])

Zu der bei der Kritik der Mißstände zutage tretenden Religionsauffassung passen durchaus die positiven Vorschläge zur Gestaltung des Staates.

Eine Kirche, eine eigentliche Glaubens- oder Kultgemeinschaft kennt Winstanley nicht. Eine geistliche Gewalt widerspräche ja auch vollständig dem Individualismus, der hier bis zur im Menschen wohnenden Gottheit verstanden werden muß. Wenn aber doch von der (politischen!) Gemeinde gewählte Geistliche und ihre Funktionen erwähnt werden, so handelt es sich mehr um eine ethisch-moralische Erziehungseinrichtung für das Volk. Die „Geistlichen" verlesen an einem „Ruhetag" Berichte und Gesetze. Nach seiner eigenen Auffassung kann Winstanley hier der Vorwurf des Atheismus nicht gemacht werden, denn, da ja alles vom göttlichen Geist der „Rechtschaffenheit" geleitet ist, sind ja, durch die Immanenz Gottes, auch die von den Menschen gemachten Gesetze Ausstrahlungen des göttlichen Geistes. Das wird noch deutlicher durch das Verbot der Auslegung[2]) der Gesetze. Diese dürfen nur erklärt werden, denn an Gottes Wort darf nicht gedeutet werden.

Gottesdienst ist es vor allem, Gott in seinen Werken zu studieren; darum ist die folgerichtige Kulthandlung das Studium oder die Diskussion der Welt- und Naturgeschichte. So kommen die Menschen wieder zu einer praktischen Wissenschaft von Gott und können ihm im Geiste und in Wahrheit dienen.[3])

Dies alles ist die folgerichtige Entwicklung aus dem materialistisch-pantheistischen System Winstanley's. Den Vorwurf des Atheismus wies er von sich, da er sich als Theist und Christ fühlte.

Aus alledem ist nun auch das Toleranzproblem klarer erkennbar. Im ersten Moment, d. h. beim Übergang vom alten Staat zur künftigen Republik hat natürlich die Toleranz eine Bedeutung wie nie zuvor erlangt. Die absolute Toleranz, wie sie hier gefordert wird, ändert alle Verhältnisse. Allerdings wird im neuen Staat die Bedeutung der Toleranz bis zur Selbstverständlichkeit herabsinken, da sie keine praktische Wirkung mehr hat. Durch die Zerstörung der positiven Religion, der Kirchen, Gemeinden, durch die Verflüchtigung der Religiosität, ihre Auflösung in naturwissenschaftlich-rationalistische Anschauungsweise ist die Toleranz überflüssig geworden.

In der oben dargelegten Entwicklung liegt eine weitere Quelle des Deismus.

---

[1]) vgl. Berens, a. a. O. pg. 178.
[2]) ibid. pg. 207.
[3]) ibid. pg. 208.

Die hauptsächlichsten Faktoren waren der umbildende Einfluß der politischen Doktrinen, die sich unter dem Independentismus entwickelt hatten, und der Gegensatz zu dem vorausgegangenen spiritualistischen Enthusiasmus.[1])

Die Überleitung des Enthusiasmus in den Deismus vermittelten die Leveller, die Diggers, später die Quäker, die sich ja aus dem Levellertum entwickelten, wie auch Winstanley später Quäker geworden sein soll.[2])

Der Materialismus, die Immanenz, der Pantheismus, Kritik der Dogmen durch Individualismus, die Betrachtung der positiven Religion als politisches Zwangsmittel, schließlich die Auflösung der Religion in Moral sind alles Erscheinungen, die Winstanley's Bedeutung für die religiöse Aufklärung bestimmen.

---

[1]) vgl. Weingarten, a. a. O. pg. 286/7.
[2]) vgl. Bernstein, a. a. O. pg. 175, Berens, a. a. O. pg. 351, 352.

Milton's „Ready and Easy Way to Establish A Free Commonwealth."

Zu den Utopien, deren Ideen und Forderungen die Erfassung der Staatsgestaltung von der religiösen Seite her verlangen, gehört auch der „Ready and Easy Way" Milton's. Darin vor allem liegt die Verwandtschaft mit dem Winstanley'schen Staatsideal.

Allerdings sind die Ziele und Endforderungen beider Denker nicht kongruent, auch die vorgeschlagenen Wege und Mittel zur Erreichung des erstrebten Idealzustandes sind nicht die gleichen. Wenn aber auch auf staatlich-politischem Gebiet die Standpunkte divergieren, so sind doch beide einig in einer Hauptforderung: der Toleranz. Bei Beiden wird die Toleranz Mittel zur Befreiung von jeder Fessel auf religiösem Gebiet; allerdings ist die Gestaltung des so erreichten Individualismus bei beiden verschieden. Beide sind radikal in quantitativer Hinsicht; qualitativ ist der Individualismus bei Winstanley liberaler und weitgehender als bei Milton, der immer noch in der Hauptsache[1]) bei den Grenzen eines positiven Christentums haltmacht. Methodisch und in Teilforderungen sind manchmal Parallelen mit Winstanley zu verzeichnen, wobei die Quäkerdoktrin eine vermittelnde Rolle einzunehmen scheint.

Daß es den Forderungen und Lehren Milton's an systematischer Klarheit und Schärfe fehlt, liegt einmal daran, daß ihm das scharfe Erfassen philosophischer Begriffe nicht lag; dann liegt auch eine Gefährdung für die Gesamtgestaltung in der allzu großen Objektivierung, die Milton für seine eigenen politischen und religiösen, ästhetischen und sittlichen Meinungen forderte.[2]) Es mag auch die stürmische Zeit, der Drang der Ereignisse dazu beigetragen haben, Milton an einer systematischen, klaren und erschöpfenden Darstellung seiner in seinen Schriften einzeln verstreuten Anschauungen, Lehren und Forderungen zu hindern. Die Zeitereignisse, die rasche Aufeinanderfolge der Entwicklungen drängte diejenigen, die wie Milton am Geschehen aktiv teilnahmen, ganz von selbst zur pamphlethaften Kürze und Form.

Da im „Ready and Easy Way" alle Ideen auf möglichste Kürze und auch auf eine bestimmte Tendenz zugeschnitten sind, dürfte es nicht abwegig sein, diese aus dem Gesamtbild Milton'scher Denkungsweise zu ergänzen. Allerdings ist hier äußerste Vorsicht geboten, weil ja hauptsächlich der Stand der Anschauungen zur Zeit der Abfassung des „Ready and Easy Way" dargestellt werden soll.

---

[1]) Nicht nur in seiner Utopie, sondern in den Forderungen seines gesamten Schaffens. [2]) Treitschke, Heinrich v., Milton. Historische und politische Aufsätze, 7. Aufl. Bd. I. Leipzig 1911, pg. 11.

Milton blieb von keiner geistigen Strömung unberührt, die Verarbeitung geschah aber individuell. Renaissance und Humanismus blieben dauernd in ihm lebendig. Gleichzeitig fand er den Weg zur Reformationsidee. Sein Interesse galt zunächst den Presbyterianern; darauf wurde er Independent und baute seinen Independentismus zu einem weitestgehenden Individualismus aus, dessen letzte Auswirkungen zeitlich nach dem „Ready and Easy Way" liegen. Darauf muß, besonders wenn von der Utopie aus Milton's Gesamtbild und seine Stellung in der religiösen Aufklärung dargestellt werden soll, Rücksicht genommen werden.

Es liegt eine tragische Ironie darin, daß Milton, der sich selbst in der „Areopagitica" [1]) gegen den Utopismus wandte, durch die Gefährdung seiner Ideale durch die Restauration gezwungen wurde, im letzten Kampfe gegen den hereinbrechenden Gesinnungswandel zu utopischen Methoden Zuflucht zu nehmen.[2])

Milton wendet sich gegen die wiederentstehende monarchistische Staatsform hauptsächlich im Interesse der Religions- und Gewissensfreiheit, deren Bestand ihm in einer Republik am gesichertsten erschien. Das starke Selbstbewußtsein Milton's äußert sich in seinem außerordentlich starken Freiheitsdrang. In allen seinen Werken werden die drei Gebiete, in denen er Freiheit fordert, erwähnt und mehr oder minder stark begründet. Zunächst die Freiheit auf religiösem Gebiet.

Im „Ready and Easy Way" sagt Milton, jeder habe die Freiheit, Gott zu dienen, seine eigene Seele zu retten, entsprechend dem inneren Licht, welches Gott in ihn gelegt habe zu diesem Zweck. Dies geschehe durch die Lesung des geoffenbarten Willens Gottes und durch die Führung des heiligen Geistes. Damit würde man Gott am besten gefallen. Er selbst habe in einer anderen Abhandlung ausführlich bewiesen, (diese Abhandlung ist „De Doctrina Christiana", die teilweise noch vor der „Commonwealth"[4]) entstand, aber erst nach der Restauration veröffentlicht wurde[5])), daß die gesamte protestantische Kirche kein oberstes Schiedsgericht oder Regel in Angelegenheit der Religion als die Schrift selbt erlaube, was notwendigerweise Gewissensfreiheit nach sich ziehe. Für diese Regel würde er auch weiterhin eintreten durch öffentliche Erklärungen, Bekenntnisse, Ermahnungen ganzer Staaten und Kirchen; er wolle dies auch deutlich machen durch die Darstellung aller

---

[1]) vgl. auch Freund, Idee der Toleranz, pg. 169. [2]) Über die Klassifizierung des „Ready and Easy Way" als Utopie, vgl. Einleitung dieser Arbeit. [3]) Milton, Of Education. Areopagitica, The Commonwealth. Ed. by Laura E. Lockwood, Ph. D. Cambridge 1911. Riverside Literature Series, pg. 193 f. [4]) Commonwealth = „Ready and Easy Way", zur Abkürzung. [5]) vgl. Lockwood, Laura, a. a. O. pg. 193, Anmerkung.

diesbezüglichen Ereignisse seit Beginn der Reformation. — Damit sind die hauptsächlichsten Forderungen der geistigen Freiheit, sowie der daraus sich ergebenden Folgerungen gegeben.

Die Keimzelle für den gesamten Freiheitsbegriff Milton's ist sein Indeterminismus. Er hält die Idee der Willensfreiheit, sowie die Ablehnung der Prädestination, gegenüber Hobbes und gegenüber dem Kalvinismus aufrecht. Milton dachte ebenso idealistisch von der menschlichen Natur, obwohl er deren Unzulänglichkeiten kannte, wie Hobbes sie in materialistischer Ausdeutung erniedrigte.

Darin zeigt sich der Milton'sche Independentismus, die Gestaltung des kalvinistischen Persönlichkeitsideals, des Erfolgsethos, die ideale Auffassung eines religiösen Herrenmenschentums.[1])

Für solch starke, ausgeprägte Naturen erhebt sich von selbst die Forderung des Individualismus, mit allen seinen Folgen für Religion und Konfession: „Wir sollen nur von Gott und unsern eigenen Entschlüssen abhängig sein, von unserer eigenen Tugend und Tapferkeit.“ [2]) Daher die Forderung auf freie Bibelauslegung, freie individuelle Religionsgestaltung, Führung einzig und allein durch das „innere Licht.“ (Quäkerdoktrin!) Die in den Milton'schen Schriften erkennbare Subjektivierung des religiösen- und Gotteserlebnnisses ist wohl ein Ausfluß von Milton's eigenem starken Erleben.

Dies geht bis zur Leugnung jeglichen Geltungsanspruches einer Kirche und Gruppe, kanonische Autorität für Dogmen oder sonstige religiöse Belange zu erheben.

Dies geschieht, indem Milton den Begriff der Häresie dahingehend definiert, daß derjenige kein Häretiker sein könne, der gegen den Standpunkt der Kirche eine Lehre nach eigenem Wissen und Gewissen aus der Bibel sich auslegt und befolgt. Wohl aber sei häretisch das blind-gehorsame Befolgen von Beschlüssen und Meinungen einer Versammlung oder eines Priesters, oder das Festhalten an Traditionen und Ansichten, die nicht in der Schrift begründet seien. Dies tue nur der Papist. Für Protestanten, deren gemeinsame Regel die Schrift ist, könne nichts protestantischer sein, als eine freie ordentliche Erörterung jeder durch die Schrift belegbaren Ansicht.[3])

Die Konsequenz aus dieser Forderung ist aus der Milton'schen

---

[1]) vgl. Freund, a. a. O. pg. 152., wo die Milton'sche Persönlichkeitsidee als Vorarbeit für den ökonomischen Liberalismus, mit seinen großen, harten, unbeugsamen Unternehmernaturen, der Verherrlichung des Starken gewertet wird.

[2]) Lockwood, a. a. O., pg. 162. [3]) Vorländer, F, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855. pg. 328.

Christologie zu ersehen, die schon in der „Doctrina Christiana" (Gleichzeitigkeit mit der „Commonwealth"!) arianische Fassung hatte.[1])

Der Milton'sche Toleranzbegriff entspringt seinem Subjektivismus, der auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem religiösen Erleben des Nebenmenschen mit sich brachte, gleichzeitig aber für sich selbst alle Rechte und Freiheiten forderte. Dieser Toleranz steht die durch ihre Verbindung mit dem Staat in ihren Geltungs- und Machtansprüchen erstarkte Kirche entgegen. Daher die Forderung der absoluten Trennung von Staat und Kirche, der Beschränkung der kirchlichen Strafgewalt auf die Excommunication, die dem Individualisten weder psychisch noch physisch schaden konnte, Verlangen nach Einfachheit und Freiheit in Form des Gottesdienstes, Abschaffung des bezahlten Priesterstandes, der Kirchensteuern,[2]) kurz, wie in der weltlichen Politik, so auch in der kirchlichen Dezentralisation im Interesse der Freiheit des Individuums. Obwohl unter der Republik noch keine absolute Toleranz geübt wurde, erschien sie Milton doch als die Staatsform, die die geistige Freiheit am besten sicherte.[3]) Darum wird auch die Republik als etwas Gottgewolltes, als die den Forderungen Christi am nächsten kommende Staatsform geschildert.[4])

Darum Kampf der unter dem Königtum zurückkehrenden Episkopalkirche, die durch Geiz, Habsucht, Egoismus die wahre Religion verschüttet habe.[5]) Darum auch Kampf dem König, denn „King and Bishop united unseparable." [6])

Zu diesem Kampfe werden alle religiösen Gruppen, die die Sache der religiösen Freiheit vertreten, aufgefordert; Milton macht die äußersten Konzessionen, um alle zu vereinen.

Die religiöse oder geistige Freiheit, die wir näher beleuchtet haben, ist, wie erkenntlich, die Hauptursache der Abfassung der „Commonwealth". Die bürgerliche Freiheit ergibt sich aus dem Ganzen; hier hat sie weniger Interesse. Erwähnt mag zur häuslichen Freiheit noch Milton's freie Einstellung zur Ehe werden, die ja genugsam bekannt ist.

Milton hat die religiöse Aufklärung nicht direkt gefördert. Es sind jedoch in der Auflockerung der kirchlichen Gewalt, der Forderung der Toleranz und der absoluten geistigen Freiheit des Individuums Momente zu erblicken, die späterhin im Deismus eine Rolle spielten. Wenn er auch immer noch in dem Rahmen der

---

[1]) Im Jahre 1758 wurde „Paradise Lost" auf den Index gesetzt, weil, außer anderen Ketzereien „die Menschwerdung Ghristi eine Trennung vom Vater erfordert habe, daß Jesus nicht der natürliche, sondern der Adoptivsohn des Ewigen sei, nicht ihm gleich, sondern ihm ähnlich". vgl. Stern, Alfred, Milton und seine Zeit. 4 Bde., Leipzig, 1877 4. Bd., pg. 159 ff. [2]) Lockwood, „Commonwealth", a. a. O. pg. 147/8. [3]) ibid, pg. 152, 194. [4]) ibid. pg. 159. [5]) ibid. pg. 155. [6]) ibid. pg. 156.

geoffenbarten Wahrheit blieb, so zeigen einige Ergebnisse seines Denkens doch eine sehr freisinnige Einstellung auf, die allerdings infolge des für jedermann geforderten Subjektivismus keine Allgemeingültigkeit beanspruchen konnten. Dazu gehört sein Versuch zur Aufstellung einer rein biblischen Theologie, die nach seiner eigenen Theorie für die Allgemeinheit keine Verbindlichkeit besaß, da ja jedermann nach eigenem Wissen und Gewissen sich seine Religion aufbauen konnte.

Hartlib's „Macaria".

Zum Schluß sollen noch zwei Utopien untersucht werden, die, obwohl sie zeitlich nicht zusammengehören, durch die Herkunft aus gemeinsamen Lebensgebieten, ihre Mäßigung und nicht zuletzt durch die Aehnlichkeit der darin vertretenen Forderungen die Zusammenfassung in einer Gruppe rechtfertigen. Beide gehören der Lebensanschauung des bürgerlichen Standes an, wodurch der gemäßigte Ton, die Forderung des Friedens und der Sicherheit verständlich werden.

Diese Endziele bezeichnet schon der Titel des ersten Werkes dieser Gruppe: „A Deskription of the famous Kingdom of Macaria; showing its excellent government, wherein the Inhabitants live in great Prosperity, Health and Happiness; the King obeyed, the Nobles honoured, and all good Men respected; Vice punished, and Virtue rewarded. An Example to other Nations: In a Dialogue between a Scholar and a Traveller." [1])

Dies sind die Ideale eines friedliebenden Bürgers, der aus einer revolutionären Verwirrung der öffentlichen Gewalten nur Unheil für seinen Stand erwarten konnte. Das zeigt auch die Forderung der „Great Prosperity" in der die Einwohner Macaria's leben, für das damalige England. Die damals beginnenden Streitigkeiten zwischen Karl und dem „Langen Parlament" (Macaria wurde 1641 veröffentlicht!) gaben auch allen Anlaß zu Befürchtungen.

Der Verfasser der Utopie, Samuel Hartlib, von Geburt Deutscher, war einer der vielseitigsten Männer seiner Zeit. Sein Lebenswerk, eine Art encyclopädischer Zusammenfassung aller dem Fortschritt und der Verbesserung des menschlichen Daseins dienenden Gedanken, Ideen und Erfindungen, hat, obwohl von der Republik anerkannt und gefördert, keinen positiven Erfolg gehabt. Seine humane Einstellung, die sich in weitgehendstem Altruismus auswirkte, ließ ihn vor allem unermüdliche Versuche zur Union aller protestantischen Religionen der Welt machen, wobei er sich den Reformbestrebungen Durie's anschloß.[2])

Die Utopie ist in Anlehnung an Morus und Bacon in Form eines Gespräches zwischen einem Reisenden und einem Gelehrten gehalten.

Die darin vertretene Religionsauffassung zeigt eine enge Verbindung zwischen Staat und Kultus. Der Begriff einer Staatskirche ist nicht klar ausgeprägt. Es scheint sich um eine Art Theokratie

---

[1]) abgedruckt in: The Harleyan Miscellany. London 1808. Vol. I. pg. 580—85. [2]) vgl. zur Biographie, Schilderung des Lebenswerkes und der Einzelarbeiten: Althaus, Friedr., Samuel Hartlib, ein Deutsch-Englisches Charakterbild. Hist. Taschenbuch, herg. von Wilh. Maurenbrecher 6. Fg., 3. Jahrg. Leipzig 1889. pg. 191 ff.

zu handeln, da das weltliche Parlament allein in Religions- und Glaubenssachen entscheidet und gleichzeitig Vergehen gegen den Religionsfrieden von der weltlichen Behörde geahndet werden.[1]) Rein äußerlich gesehen, erinnert vieles an presbyterianische Forderungen und Gepflogenheiten. Allerdings läßt die Organisation des Priestertums in „Macaria" alles in anderem Lichte erscheinen. Die Priester selbst sollen, bevor sie ihre Funktion aufnehmen, eine bewährte Geschicklichkeit in menschlicher, d. h. wohl saekularer Gelehrsamkeit aufweisen können. Dabei ist besonders an die Medizin gedacht, eine Idee, die das Priestertum als fortgeschritten, der damaligen Auffassung vom Priesterstand nicht entsprechend, erscheinen läßt. Es klingt doch sehr an die Aufklärung späterer Zeiten an, wenn gesagt wird, daß Aerzte, da sie gute Naturkenner seien, auch gute Priester werden könnten, ebenso wie Priester gute Aerzte.[2]) Die Behauptung einer Verwandtschaft der Theologie mit der Medizin an dieser Stelle läßt den Schluß zu, daß die in „Macaria" vertretene Religion, über deren Inhalt nichts weiter bekannt gegeben wird, von naturalistischen und rationalistischen Momenten beeinflußt ist. In diesem Sinne ist auch die Aufstellung der Dogmen gehalten, die nur von Rationalität und Logik bestimmt wird: Wenn irgend jemand eine neue Lehre vor dem Staatsrat gegen alle seine Gegner erfolgreich verteidigt und so ihre vernunftgemäße Berechtigung beweist, wird sie als allgemein geltende Wahrheit, die verpflichtend ist, angenommen.[3]) Damit wird der Weg frei zur alleinigen Herrschaft der „ratio" in religiösen Angelegenheiten; die Gefahr der Ablehnung jeder irrationalen Gestaltung der Religion, sowie der spirituellen Erfassung dieses Gebietes ist naheliegend. Ein Fachstudium der Priester ist deshalb auch nicht vonnöten. Die Geistlichen sollen eben in der Hauptsache gute Naturalisten sein, um auf dem Weg über den physischen Menschen auch seinen Geist beherrschen zu können und so zum politischen Machtinstrument des Staates werden.[4]) (Möglicherweise hatte Hartlib dabei die Priester der Waldenser vor Augen?)[5]) Die Gestaltung des Priesterstandes in „Macaria" drängt zu einem Vergleich mit dem ganz verweltlichten Geistlichen bei Winstanley. Wenn die Fäden einer Entwicklung vom einen zum andern auch nicht sichtbar sind, so entsprangen beide Auffassungen doch der gleichen freien Geisteshaltung.

Der Toleranzbegriff ist bei Hartlib sehr eigenartig. Das Ideal seiner Bestrebungen, die Union, ist erreicht. Sie läßt sich allerdings nur behaupten, indem Meinungsverschiedenheiten im öffentlichen Leben kein Raum gewährt und der öffentliche Disput privater Religionslehren durch Laien und Priester, wie bei Morus, als Störung

---

[1]) Macaria, a. a. O. pg. 583. [2]) ibid. pg. 582. [3]) ibid. pg. 583.
[4]) ibid. pg. 582. [5]) vgl. Stern, Milton und seine Zeit, III. Bd. pg. 218.

der staatlichen Ordnung empfunden wird. Dieses Vergehen wird so schwer gewertet, daß die Todesstrafe dafür gefordert wird.[1]) Obwohl nach außen hin im Interesse der Union keine Duldung gewährt wird, so besteht nach Hartlib's Meinung kein Gewissenszwang, da es ja jedem freistehe, die Wahrheit und Allgemeingültigkeit seiner individuellen Ansicht vor dem großen Rat zu beweisen.[2]) Unter der Union versteht er also eine Zentralisation (Gegensatz zu Milton!); der Individualismus soll nicht unterdrückt werden, nur sollen seine schrankenlosen Auswirkungen der Union nicht zur Gefahr werden können. Die Privatmeinung wird also wohl geachtet, sie erscheint auch dem Gegner nicht lächerlich [3]), aber es wird ihr doch nur eine Art passiver Toleranz entgegengebracht.

Am Ende des Disputs zwischen dem Gelehrten (Geistlichen!) und dem Reisenden über den Idealzustand in „Macaria" und dessen Verwirklichung in England, begegnet uns noch ein chiliastischer Zug. Der Reisende vertritt die Meinung, daß die Bibelstellen über das tausendjährige Reich nicht spiritualiter ausgelegt werden müssen. Er stützt sich auf die Autorität des heiligen Hieronymus, der eine allegorische Ausdeutung ablehnte.

Hier ist trotz der sonstigen freisinnigen Fassung wieder eine Hinneigung zum Enthusiasmus zu verspüren, wenn diese Stelle nicht aus Berechnung, zur Erreichung günstiger Aufnahme in spirituell orientierten Kreisen eingelegt wurde.

Gegenüber Hobbes, Winstanley und Milton ist die Bezeichnung „gemäßigt" für die Religionsbegriffe der „Macaria" wohl am Platze.

Trotzdem weisen aber die Dogmengestaltung durch rationelle Erwägungen, das frei aufgefaßte Priestertum mit seiner Neigung zu Naturalismus und damit vielleicht auch Materialismus auf eine sehr liberale Anschauung hin. Wenn auch nur skizzenhaft gehalten, so zeigen sich bei Hartlib doch schon aufklärerische Tendenzen. Dazu gehört auch, daß er es nicht wagte, den Individualismus vollständig zu unterdrücken, sondern ihm, soweit es in den Rahmen seiner Unionsidee paßte, Raum gab.

---

[1]) Macaria, a. a. O. pg. 583. [2]) ibid. pg. 583. [3]) ibid. pg. 583.

Harrington's „Oceana".

Harrington's „Oceana", das zweite Werk dieser bürgerlich-gemäßigten Gruppe, wurde 15 Jahre nach der „Macaria" vollendet und hat mit dem Wechsel der Verhältnisse sehr veränderte Voraussetzungen für sich.

Die Herrschaft der Independenten war errichtet, es galt nun, dem jungen Staat eine lebensfähige Gestaltung zu geben.

Harrington's Arbeit war die Frucht einer 20-jährigen Bemühung, die beste Staatsform zu finden; sechs Jahre hindurch war Harrington an der Gestaltung seiner Ideen tätig.

Bei Harrington ist eine Scheidung zwischen seinen für die Praxis geltenden Lehren und dem geistigen Untergrund nötig. Sehr deutlich wird bei ihm der schon in der Zeit vor ihm erkennbare Wandel in der Aufstellung des Fundaments der Gesellschaftsordnung. Trat als dieses früher nur die Religion auf, so jetzt die Eigentumsordnung: „Government follows Property".[1]) In Staat und Gesellschaft ist alles Gestaltung der Natur. Harrington kommt der materialistischen Geschichtsauffassung auffallend nahe.[2])

Die Verwendung vieler Bibelzitate und religiöser Begründungen darf hier nicht zu einer Täuschung führen, denn sie sind nur bedingt angewendet, da Harrington eine religionslose Gesellschaft nicht für möglich hält und deshalb auch aus staatserhaltenden Gründen eine positive Religion forderte.[3]) Im Zusammenhang jedoch wird die Entfremdung Harrington's jedem spezifisch religiösen Gedanken und besonders der christlichen Auffassung gegenüber klar werden. Der esoterische Harrington tritt besonders deutlich in seinen späteren Schriften hervor.

Daß Harrington's religiöse Ideen liberal waren, ist besonders ersichtlich aus den vielen Entgegnungen und Angriffen aus den Reihen der Theologen, die Harrington alle schlagfertig erwiderte.[4])

Seine Anschauung von der schlechten natürlichen Anlage des Menschen, die wohl, wie bei Hobbes, einem philosophischen Materialismus entsprang, bringt ihn in einen gewissen Gegensatz zur schrankenlosen Freiheit des Individuums, wie sie Milton vertritt. Während aber nun Hobbes aus diesem Grunde den Autoritätsgedanken bis zu den letzten Konsequenzen ausführte, kann Harrington dem Individuum doch eine äußerst weitgehende Freiheit geben, die nur durch eine im Interesse der Staatserhaltung gehandhabte Kontrolle begrenzt wird, weil nach seiner Auffassung zwar der Einzelne sündhaft ist und durch ihn für das Gemeinwesen Gefahren ent-

---

[1]) Harrington, James, Oceana. ed. Liljegren, S. B. pg. 61 ff. vgl. dazu auch Freund, a. a. O. pg. 93 ff. [2]) Freund a. a. O. pg. 94. [3]) Ein weiterer Grund für das häufige Zitieren der Hl. Schrift wird auf S. 41 f. dieser Arbeit erwähnt. [4]) vgl. dazu Bernstein, a. a. O. pg. 149 ff.

stehen können, die geregelte Zusammenfassung der einzelnen individualistischen Gruppen aber ein sinnvolles Ganzes gibt, dem Unfehlbarkeit zugeschrieben werden kann. „So wie der Mensch sündhaft ist, aber das Universum trotzdem vollkommen, so können die Bürger eines Staates sündhaft sein und doch das Gemeinwesen Vollkommenheit besitzen."[1])

Das Prinzip der „Rotation", das der Gesellschaft das Leben ermöglichen soll, ist, auf die Religion angewendet, die Toleranz. Sie bezweckt, durch die lebendige Kraft der in den Sekten vertretenen Volksreligion der wissenschaftlich-rationell begründeten Nationalreligion Anregungen zu geben. Die Toleranz ist nur unmöglich gegen Papisten, Juden und Atheisten.[2]) Daß hier keine Glaubensbedenken, sondern nur politische Gründe maßgebend sind, wird aus der Einstellung Harrington's zur Judenfrage ersichtlich.[3]) Nicht von der Seite der Religion her wird die Entfernung der Juden aus dem Staatsverband gefordert, sondern weil sie, nach Harrington, auf den Organismus des Staates zersetzend wirkten. Harrington will Ihnen volle Freiheit des Kultus gewähren, wenn sie in geschlossenen Territorien in Irland angesiedelt, und damit der Kontrolle des Staates unterworfen sind, denn durch ihre kommerzielle und ackerbauliche Tüchtigkeit könnten sie, unter Kontrolle dem Land nützen.[4]) Da die Nichtduldung der Katholiken und Atheisten auch nur aus Gründen der Staatssicherheit geschieht, läßt sich hier ersehen, daß Harrington die Religion eigentlich „ihres absoluten Aspekts enthebt und sie einer Relativierung in Zeit und Raum unterzieht".[5]) In „System of Politics" vergleicht Harrington die Religion mit der Sprache, die bei allen Völkern verschieden sei.

Mit diesem Vergleich ist die Relativierung deutlich gemacht und der esoterische Harrington gekennzeichnet; diesem besonders galten die Angriffe der Theologen.

Das Gesetz läßt den Staat entstehen aus der Gestaltung von Kräften, die eigentlich dem allgemeinen Wohl widerstreben. Dieses Gesetz wird den Naturgesetzen gleichgestellt, denn es soll so sein wie jene, die imstande sind, die Kreatur zu zwingen, ihre egoistischen Neigungen dem allgemeinen Wohl unterzuordnen.[6]) Also: der Staat entsteht aus der Natur. Die Naturgesetze werden zwar Gesetze Gottes genannt, wie dies aber zu verstehen ist, zeigt der spätere Harrington in: „The Mechanics of Nature"[7]), wo er im

---

[1]) vgl. dazu Freund, a. a. O. pg. 98, wo diese Stelle zitiert wird aus: „The Oceana and other works of James Harrington. Coll. etc. by John Toland, III. ed. London 1747", pg. 192. [2]) „Oceana" ed. Liljegren, pg. 69. [3]) ibid. pg. 11 ff. [4]) vgl. dazu auch: Liljegren, S. B., Harrington and the Jews, Lund 1932. [5]) vgl. Freund, a. a. O. pg. 100. [6]) „Oceana", ed. Liljegren, pg. 23. [7]) Toland, John, The Oceana of James Harrington and other works. With an exact Account of his Life prefix'd. London, 1700. pg. XLII ff.

ersten Abschnitt, den er „A Platform (or) a Scheme of Nature" nennt, ausführt:

1) Nature is the Fiat, the Breath, and in the whole Sphere of her activity the very Word of God.
2. She is a Spirit, that same Spirit of God which in the beginning mov'd upon the Waters, his plastic Virtue, the „dynamis" or „diaplasike" the „energia zotike".
3. She is the Providence of God in his Government of the things of this world . . . . . .
4. Tho Nature be not fallible, yet she is limited, and can do nothing above her matter; therefore no Miracles are te be expected from her.

Dieser pantheistisch - immanente Gottesbegriff des späteren Harrington, der ihm wohl schon früher zu eigen war, läßt es verstehen, warum dieser der Vernunft eine so große Rolle in der Gestaltung des Staates und für die Reinhaltung der Staatsreligion zumaß.

Natürlich soll die geoffenbarte Religion, die Heilige Schrift, Grundlage der Nationalreligion sein. Bezeichnend ist hier, daß keine speculative Auslegung oder irgend ein exegetisches System erwähnt wird, sondern nur eine rationalistische Textkritik, die durch gute Orientalisten und Archäologen, deren Ausbildung Aufgabe des Staates ist, besorgt wird. So „erfüllt der Staat seine Pflicht gegen Gott durch den besten Gebrauch seiner Vernunft gegen die Heilige Schrift.[1])

Um die Nationalkirche gruppieren sich die unabhängigen Sekten, die in ihrer inneren Verfassung ungestört bleiben und nur den Rechtsschutz des Staates genießen.

In der Staatskirche selbst besteht eine streng demokratische Ordnung, die Ordination der Priester ist dem Volke wiedergegeben. Diese Auffassung der Kirchenverfassung als Demokratie kommt wieder aus einer sehr freien rationalen Haltung Harrington's der Bibel gegenüber. Hier treten die Folgen der oben erwähnten Forderung nach vernunftgemäßer Behandlung der Heiligen Schrift zutage. Wie Harrington den Begriff der „ecclesia" als den einer Volksversammlung staatspolitischer Art vertritt, so zeigt seine ganze Behandlung der Heiligen Schrift als Geschichtsquelle in politischer Beziehung[2]), die oben gekennzeichnete Relativierung der Religion: diese wird ihrer absoluten Geltung enthoben.

Materialistische und rationalistische Denkweise lassen sich auch aus seiner Gegnerschaft den spiritualistisch - individuellen Schwärmereien der Enthusiasten gegenüber erkennen. Zuerst zeigt er deren Staatsgefährlichkeit durch das Beispiel der Patrizier des

---

[1]) „Oceana" pg. 70. [2]) bei der historischen Entwicklung des Staatsgedankens und der historischen Toleranz. Oceana, Liljegren, pg. 26 ff.

alten Rom, die durch ihre behauptete Heiligkeit und Unverletzlichkeit den Aufstand der „Nicht - Erwählten", der Plebejer herausforderten.[1]) Dann wendet er sich gegen den Chiliasmus der „Heiligen", die sich als Mitglieder des Reiches Christi auf Erden fühlten. Einen vernunftgemäßen Beweis besäßen diese nicht, auch „habe Gott, wie es ihm gefallen hat, oder gefallen wird, durch kein Wunder diese Sache, die über der Natur steht, bestätigt. Der Evangelist (Apokalypse, XX,4) s i e h t, daß die Seelen derjenigen, die für Jesus getötet worden waren, s i n n l i c h erkennbar sein werden . . . . ." „Und die Menschen haben kein Recht uns überzeugen zu wollen, daß eine Sache existiert, obwohl nirgends ein Gegenstand für unsere Sinne vorhanden ist. Denn Gott hat uns berichtet, daß dieses Reich nicht vorhanden sein soll, bis es ein Gegenstand für unsere Sinne i s t." [2])

Die scharfe Bekämpfung der irrationalen Lehre der Enthusiasten mit vernunftgemäßen Erwägungen zeigt eine der zum Deismus führenden Anschauungen und zwar die Durchdringung aller Religion durch rationale Elemente.

Dies sind in der Hauptsache die Momente, welche aus der „Oceana" die Einreihung Harrington's in die Reihe der Staatsmänner, die in ihren Staatstheorien religiös-aufklärerische Gedankengänge bringen, rechtfertigt. Wenn es Harrington auch vermeidet, die positive Religion seiner inneren Überzeugung nach zu gestalten, so läßt sich diese doch in seiner „Oceana" erkennen.

Die Befreiung der Staatsraison von ethischen und moralischen Bindungen, die Entstehung des Staates und der Gesetze aus der Natur, die starke Betonung rationaler Elemente, die Aufgabe der absoluten Geltung der Religion, ausgedrückt auch durch die positivhistorische Erfassung der Bibel, die Gewährung einer absoluten Toleranz, nur eingeschränkt durch die Rücksicht auf die Staatssicherheit, zeigen, daß Harrington auch auf religiösem Gebiet seiner Zeit weit voraus war und manche Errungenschaften des 19. Jahrhunderts vorwegnahm. Das erklärt auch seinen großen Einfluß, der besonders in der französischen Revolution wieder geltend wurde.[3])

---

[1]) Oceana. pg. 56. [2]) vgl. Oceana, ed. Liljegren, pg. 56. [3]) vgl. Liljegren, S. B., A French draft Constitution of 1792 modelled on J. Harrington's Oceana. Lund 1932.

Zusammenfassung.

In den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts ist ein großer Teil der religiösen Entwicklung Englands vorhanden.

Uns interessierten besonders die Momente, die zur religiösen Aufklärung führten.

Aus dem Inhalt der Utopien die Entwicklung zur Aufklärung, zum Deismus nachzuweisen, war die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Dabei wurden in den in den Utopien vertretenen verschiedenartigen Geistesrichtungen die Gründe für die Entwicklung zur Aufklärung von mehreren Seiten her festgestellt.

Zur näheren Kennzeichnung dieser Verschiedenheiten wurden die Utopien in drei Gruppen eingeteilt, mit Außerachtlassung der Chronologie.

Es sollte sich dabei nicht um eine präzise Klassifizierung handeln; die Einteilung geschah nach dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Zusammengehörigkeit, wobei das Moment der Herkunft aus gleichen Lebensgebieten als dasjenige erkannt wurde, welches auf die Gesamtgestaltung der Utopien den größten Einfluß hatte.

Eine ganz scharfe Scheidung konnte damit natürlich nicht erzielt werden bei der individuellen Verschiedenheit der Autoren, der verschiedenartigen Herkunft der Teilforderungen und dem raschen Wechsel des Zeitgeschehens, zumal da der Zeitraum von 1516 bis 1660 einen großen Wandel in den Staats- und Religionsverhältnissen enthält. Auch gaben die Geistesströmungen der Renaissance, der wiedererwachten Antike, des Humanismus, der Reformation und die Ausläufer der mittelalterlichen Mystik und ihrer Fortsetzer, der religiösen Volksbewegungen, kein einheitliches Bild, da deren Auswirkungen durch die individuelle Gestaltung und Verarbeitung der Autoren zu sehr differierten.

So sind schon die Vertreter der einzelnen Gruppen voneinander verschieden.

In der ersten Gruppe unterscheidet sich in Hinsicht auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund der universale Theismus des Morus von dem, was man als stoisch - philosophisches Grundsystem bei Shakespeare bezeichnen kann. Bei Bacon wiederum ist die scharfe Trennung der Religion und Wissenschaft zum ersten Mal in voller Klarheit ausgesprochen, während bei Hobbes durch die Anwendung der von Bacon gebildeten exakt-wissenschaftlichen Methoden auch auf das Gebiet der Religion, durch den philosophischen Materialismus und die Behauptung der Immanenz das Herabsinken der Religion auf die Stufe des Erastianismus ermöglicht wurde.

Der Unterschied der beiden Utopien der zweiten Gruppe besteht darin, daß bei Winstanley jede positive Religion aufgegeben

und zur Moral schlechthin wird, Milton dagegen, trotz aller Liberalität und des weitgehendsten Individualismus immer noch im Rahmen des Christentums bleibt.

Bei der dritten Gruppe ist die Verschiedenheit einmal durch den zeitlichen Unterschied bedingt, andererseits durch die straffe Unionsidee Hartlib's und die lockere Zusammenfassung der christlichen Gruppen bei Harrington.

Die Einheitsmomente bestehen bei der ersten Gruppe in der Herkunft der Aufklärung von geistig - wissenschaftlicher Seite her, bei der zweiten in der Zusammengehörigkeit durch die in den beiden Werken zutage tretenden Forderungen der Revolution, die religiös-sozialistischer Art sind. Die dritte Gruppe endlich besitzt als äußeres Kennzeichen die durch das in ihr vertretene bürgerliche Element bedingte Mäßigkeit der Forderungen nach außen hin, die sie wiederum von dem Radikalismus der zweiten Gruppe scheidet.

Durch diese Einteilung kann aber bestenfalls eine Zusammenfassung nach der Herkunft und der zugrundeliegenden Geistesströmung erreicht werden. Da eine solche Zusammenstellung aber keine Gleichheit der Einzelforderungen, die die Faktoren der Aufklärung sind, in sich schließt, ist es unserm Zwecke dienlicher, diese Momente und ihre Entwicklung durch die individuelle Gestaltung der Autoren sowie durch die Einflüsse des Zeitgeschehens einzeln der Reihe nach durchzugehen. Dies dürfte der einzige Weg sein, eine Gesamtheit der Entwicklung klarzustellen.

Andernfalls dürfte ein nochmaliges Zusammenfassen einzelner Utopien unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit von Einzelmomenten nur zu einem verwirrenden System von Einteilungen führen und die Darstellung einer großen Linie würde nicht gelingen.

Schon bei Morus spielt die Idee von der natürlichen Religion eine große Rolle. Sie führt bei ihm zur „Comprehension" und ermöglicht überhaupt erst die Toleranz.

Auch bei Shakespeare wurde dieses religiöse Moment festgestellt.

Bacon trennt die natürliche Gotteserkenntnis, die „natürliche Theologie", wie er sie nennt, scharf von der geoffenbarten Religion, für die er aber keine Erklärung findet.

Dieselbe Erkenntnis hat Hobbes, der aber, weitergehend, die „natürliche Religion" auf ihre Ursachen untersucht und infolge seiner materialistischen Anschauung eine Erklärung für dieses Phänomen nicht findet.

Bei Winstanley ist das „Innere Licht" die Parallele zu der Idee der natürlichen Religion. Auch bei Milton ist die „natürliche Religion", dem Zwecke seiner Utopie entsprechend nicht klar erkenntlich. Seine Freiheiten liegen auf anderen Gebieten.

In der „Macaria“ konnte die „natürliche Religion“ keine Rolle spielen, da ja dort nur ein positives Christentum in die Union einbezogen werden konnte.

Harrington hat den Begriff der „natürlichen Religion“ in seiner „Oceana“ nicht klar entwickelt. An anderer Stelle aber stellt er fest, daß in jeder Religion ein natürlicher Kern stecke.

Die „natürliche Religion“, ein wichtiger Faktor des Deismus, ist also, mehr oder minder klar entwickelt und zu aufklärenden Zwecken benutzt, in fast allen Utopien vertreten.

Eine Relativierung der absoluten Gültigkeit der Religion finden wir im universalen Theismus des Morus, durch Nominalismus bewirkt. Bacon führt sie aus konventionellen Gründen nicht durch, seine persönliche Einstellung war aber davon bestimmt. Bei Hobbes wird diese Relativierung zum Extrem, sie gestattet ihm die erastianische Gestaltung der Religion; bei Winstanley wird sie sogar zur vollständigen Aufgabe der positiven Religion, zu ihrer Sublimierung in Moral und Ethik. Milton leitet diese Objektivierung in einen extremen Individualismus über. Bei Hartlib kann sie sich unter dem Zwange der Unionsidee nicht entwickeln, bei Harrington dagegen tritt sie wieder stark in den Vordergrund und äußert sich u. a. in der rein historischen Erfassung der Bibel.

Morus legt an seine „Grundprinzipien“ einen streng rationalen Maßstab an, nur durch die rational verankerten Grundlehren ist seine Universalität möglich. Auch in dem utopischen Staatsgebilde, das Shakespeare in seinem „Tempest“ entwirft, haben wir die rationalen Grundlagen festgestellt. Bei Bacon wird die Rationalität durch die Scheidung von Wissen und Glauben klar, Hobbes wendet die rationalistisch-empirischen Methoden Bacon's auf die positive Religion an. Winstanley wird durch rationale Erfassung der Religion zur Ablehnung jeder „übersinnlichen Lehre“ gebracht. Bei Milton zeigt sich der Rationalismus von nicht so starker Auswirkung auf die allgemeine Religionsgestaltung, er wird nur in dem Subjektivismus seiner persönlichen Religionsauffassung deutlich. Die Staatsreligion der „Macaria“ dagegen weist starke rationale Züge auf; die vom einzelnen Bürger zur Begutachtung vorgelegte individuelle Meinung wird sogar allgemeingültig, wenn ihre Stichhaltigkeit durch unwiderlegbare Vernunftsgründe nachgewiesen werden kann. Äußerst stark hat Harrington die Vernunft in den Vordergrund gestellt. Sie beherrscht die ganze Staats- und Religionsgestaltung.

Die Bedeutung der Toleranz ändert sich von Fall zu Fall nach dem in den einzelnen Utopien zugrundeliegenden System. Auch die Forderungen der Zeit in Bezug auf Politik und Staatsgestaltung üben auf sie einen bestimmenden Einfluß aus. Immer aber bleibt sie der Ausdruck einer liberalen Geisteshaltung auf religiösem Gebiet, sei es nun im Gesamten oder in Einzelforderungen.

Bei Morus ist die Toleranz eine dringende Forderung des erstrebten Universalismus. Ohne sie wäre ja dieser unmöglich. Ihr wird nur eine Schranke gesetzt durch das Verbot der öffentlichen Diskussion individueller religiöser Meinungen, das im Interesse des Friedens und der Staatssicherheit erlassen wird.

In der kurzen utopischen Stelle im „Tempest" ist der Toleranzbegriff nicht klar ausgeprägt. Eine tolerante Tendenz läßt sich aber aus der ganzen religiösen Einstellung Shakespeare's erkennen.

Bei Bacon ist die Gestaltung des Problems schwer erkennbar, da bei seiner konventionellen Behandlung der Religion eine diesbezügliche Forderung keine grundlegende Bedeutung haben kann. Bei ihm ist eine gewisse Duldung im Umkreis der Staatskirche Selbstverständlichkeit; die Gruppen außerhalb dieser werden garnicht erwähnt. Wie er sich das Verhältnis dieser Gruppen und Sekten zur Staatsreligion dachte, läßt sich wohl aus der Behandlung des Judentums erkennen, dem er durch Anpassung an das Christentum Duldung gewähren konnte.

Hobbes kennt in seinem System keine Toleranz. Man kann sogar behaupten, daß er nur mit gewissen Sophismen der Privatmeinung eine Lebensberechtigung ermöglichen konnte. Die Nichtgewährung von Gewissensfreiheit ist eben durch die erastianische Form seiner Religion bedingt.

Bei Winstanley wird die positive Religion in Moral aufgelöst; dadurch ist natürlich für die individuelle Meinung breitester Raum geschaffen.

Für Milton mußte die Toleranz eine Grundlage seines Subjektivismus sein, sie wurde gefordert nicht im Interesse einzelner Religionen, sondern zur Ermöglichung eines beinahe egoistischen Individualismus, dem das religiöse Erlebnis des Andern gleichgültig blieb.

Hartlib konnte, wieder vom Gesichtspunkt der Unionskirche aus, die Toleranz nur in den rationalen Dogmenaufbau durch die gesetzlich erlaubte Diskusion privater Meinungen vor dem Parlament einbauen.

Da für Harrington der Staat nur das Produkt natürlicher Kräfte ist und seine Gesellschaft durch die „Rotation" am Leben gehalten wird, so sieht er in der Toleranz den Bewegungsfaktor und das dynamische Element der Gesellschaft.[1]) Erleichtert wurde bei ihm die Gewährung einer Toleranz auch durch seinen Naturalismus und Materialismus.

Individualismus und Spiritualismus haben sehr zur Aufklärung beigetragen. Ihre Einflüsse sind besonders bei Winstanley und Harrington zu sehen.

---

[1]) Freund, Idee der Toleranz, pg. 37.

Materialismus, Pantheismus und andere Erscheinungen sind auch als Folgen eines liberalen Gottesbegriffes anzusprechen, wobei das Primat der einzelnen Anschauungen nicht leicht festzustellen ist.

Eine Art Pantheismus äußert sich schon bei Morus in dem schon angeführten Begriff: „virtute non mole diffusus".

Bei Shakespeare im „Tempest" ist eine etwa einer primitiven Naturreligion ähnliche Verehrung eines höheren Wesens erkenntlich.

Bacon konnte und wollte Gott nicht erklären, weshalb bei ihm die Auffassung von Gott nicht in den Vordergrund tritt, außer in konventioneller, christlicher Art.

Ein Dualismus tritt bei Hobbes auf, der für seine Staatsreligion die Transcendenz beibehält, obwohl sein materialistisch-pantheistisches System die Immanenz fordert.

Winstanley dagegen tritt ungehindert durch religiös-politische Bedenken offen für den Pantheismus ein.

Die bei Milton geforderte Individualisierung führt mit Folgerichtigkeit zu einem liberalen Gottesbegriff, der bei Milton selbst durch seine arianischen und pantheistischen Ideen sichtbar wird.

Wenn bei Hartlib gewisse naturalistische Momente auftreten, so läßt sich aus ihnen auf das Vorhandensein eines freien Gottesbegriffes schließen.

Die „Oceana" definiert, trotz des breit angelegten Naturalismus den ihr zugrunde liegenden Gottesbegriff nicht deutlich. Aus vielen Momenten aber läßt sich der esoterische Harrington und sein Pantheismus erkennen.

Es sind also in allen Utopien die Faktoren, die später den Deismus bewirkten in Ansätzen, oder voll entwickelt zu erkennen. Der Versuch, eine organische Entwicklung der einzelenen Faktoren in der Reihenfolge der Utopien nachzuweisen, dürfte, da die Entwicklung von außen her oft unterbrochen wurde und die Utopien hinsichtlich ihrer geistesgeschichtlichen Herkunft so verschiedenartig sind, wohl unmöglich sein. Ein Versuch dieser Art ist nicht der Zweck der vorliegenden Arbeit, die nur das Vorhandensein der zur Aufklärung führenden Momente und die allgemeine Entwicklung zur Aufklärung hin zeigen wollte.

Dagegen läßt sich, wie wir zu zeigen versuchten, erkennen, daß die Beeinflussung der Entwicklung der Aufklärung von mehreren Seiten her geschah, wobei einige allgemeine Linien gut festzustellen sind.

Dies wurde schon durch die Gruppeneinteilung kenntlich gemacht. Die beiden Hauptfaktoren waren auf der einen Seite die rationalisierte Wissenschaft, auf der andern spirituelle Momente, deren Auslösung und Auswirkung durch die Revolution ermöglicht wurde.

Lebenslauf.

Am 19. März 1905 wurde ich, Josef Schmid, zu Ettlingen (Baden) als Sohn des Hauptlehrers Emil Schmid geboren.

Nach Besuch der Volksschule trat ich Herbst 1914 in das Realgymnasium zu Freiburg i. Br. ein. Ostern 1922 verließ ich das Realgymnasium um am Lehrerseminar Freiburg i. Br. mich auf den Lehrerberuf vorzubereiten. Nach Ablegung der Kandidatenprüfung bereitete ich mich auf das Abitur vor, das ich im Herbst 1926 am Realgymnasium I zu Mannheim bestand. Im Wintersemester 1926/27 wurde ich an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. immatrikuliert, wo ich mich dem Studium der Neuphilologie mit Englisch und Germanistik als Hauptfächer, Geschichte und später Französisch als Nebenfächer widmete. Im Jahre 1927 wurde ich im Schuldienst verwendet und mußte im Wintersemester das Studium abbrechen, da ich nach auswärts versetzt wurde. Nach Ablegung der zweiten Lehrerprüfung im Herbst 1928 ließ ich mich des Dienstes entheben, um mein Studium zu beenden. Im Wintersemester 1928/29 ließ ich mich zum zweitenmal an der Albert-Ludwigs-Universität immatrikulieren und setzte mein Studium fort. Im Sommersemester 1932 verließ ich die Universität, um mich der Fertigstellung meiner Arbeit zu widmen und die Examensvorbereitung zu betreiben.

Ab 1. Mai 1933 wurde ich wieder im Schuldienst als Praktikant verwendet.

Meinen akademischen Lehrern, besonders aber Herrn Prof. Dr. Brie möchte ich an dieser Stelle meinen Dank für ihre mannigfachen Anregungen und die Förderung meiner Studien aussprechen.